Jesuit-Krauss-McCormick Library
BT201 .P333
Paulus, Rudolf, 1881- MAIN
Das Christusproblem der Gegenwart : Unte
3 9967 00121 7988

C0-ABU-796

ACCESSION NUMBER 52823
SHELF NUMBER BT 201 P333

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago
825 Belden Avenue

From
Received Nov. 1923

Das Christusproblem der Gegenwart.

Untersuchung

über das Verhältnis von Idee und Geschichte

von

Lic. Rudolf Paulus,
Stadtpfarrer in Besigheim (Württemberg).

84
McCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY.

Tübingen 1922.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

201
P33

Der hohen Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Universität Tübingen

als Zeichen des Dankes für die Verleihung
des theologischen Lizentiatengrades

in Ehrerbietung gewidmet.

McCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY.

Einführung.

Die folgende Untersuchung will einen Beitrag leisten zur Beantwortung der Frage: wie kommt unser evangelisches Christentum über die Krisis hinaus, in die es durch die einseitig rückwärts gewandte Einstellung seiner herkömmlichen Glaubenslehre gebracht worden ist? Wie kann insbesondere die Verschärfung dieser Notlage überwunden werden, zu der die historische Kritik an der Ueberlieferung und die religionsgeschichtliche Erforschung der Anfänge unserer Religion geführt hat? Beides: die innere geschichtliche Belastung und die von außen kommende historische Beunruhigung, ist heute vielen ernsten Menschen zu einer inneren Not geworden, die zur Entscheidung drängt.

Der nächste Schritt zur Ueberwindung der Krisis liegt nach unsrer Ueberzeugung in der Befreiung vom Historismus in Leben und Wissenschaft. Die beiden ersten Kapitel dieses Buches zeigen, wie dem Christentum die historistische Einstellung ursprünglich fremd war, wie es von Haus aus durchaus Zukunfts- und Gegenwartsreligion gewesen und wo immer es in urwüchsiger Kraft auftrat, auch geblieben ist. Das dritte Kapitel fügt dieser historischen Einsicht den systematischen Nachweis hinzu, daß die historistische Einstellung die Frömmigkeit in ihrem Anspruch, übergeschichtliche Wahrheit zu enthalten, tödlich treffen muß.

So scheint das Problem gelöst durch den radikalen Bruch mit der Vergangenheit, durch die grundsätzliche Umstellung des Christentums zu einer reinen Gegenwartsreligion, sei sie nun theistischer oder mystischer Art, oder auch zu einer Wiederaufnahme urchristlicher Zukunftshoffnung (Religiössoziale, Karl Barth). Allein hier setzt unsere zweite Gedankenreihe ein. Schon das 1. und 2. Kapitel enthält die ergänzende Beobachtung, daß das Christentum trotz seiner Gegenwarts- und Zukunftsorientierung, ja gerade in ihr stets Geschichtsreligion größten Stiles gewesen ist, worin Ewigkeit und Geschichte, und in der Geschichte Gegenwart, Vergangenheit und Zu-

kunft in innigſter Verflechtung ſtehen. Und ebenſo enthält das 3. Kapitel neben der ſyſtematiſchen Kritik am Hiſtorismus eine *Kritik am geſchichtsloſen Rationalismus*. Dient man denn wirklich der Gegenwart und der Zukunft, wenn man von jeder bewußten Beziehung auf die Geſchichte abſieht? Ja läßt ſich überhaupt irgendein *Inhalt* für die Frömmigkeit und das ganze geiſtige Leben anderswoher nehmen als eben aus der Geſchichte, der auch wir ſelber mit unſrem geſamten geiſtigen Beſitz angehören? Gewiß, die Vergangenheit geht mit uns auch von ſelber, ob wir es wollen und merken oder nicht; aber irgendwie und -wann zwingt ſie uns auch, bewußt zu ihr Stellung zu nehmen. Und die hiſtoriſch-wiſſenſchaftliche Betrachtungsweiſe bedarf wohl weſentlicher Vertiefung und Ergänzung, aber entrinnen läßt ſich ihr nicht; ja wir können ſie gar nicht mehr entbehren, gerade wenn wir bei der Prüfung jenes Beſitzſtandes das für uns Tote und Vergangene von dem Lebendigen und Zukunftskräftigen ſcheiden wollen. Alſo die Befreiung vom Hiſtorismus iſt nur der erſte Schritt auf unſrem Weg; ſie bedeutet nicht Losſagung von aller Geſchichte, und auch nicht von hiſtoriſcher Wiſſenſchaft.

Damit erſt iſt das *ſyſtematiſche Problem* wirklich geſtellt, dem wir vom 4. Kapitel an nachgehen. Es erfordert eine grundſätzliche Beſinnung auf das wahre Weſen der *Geſchichte* und ihr Verhältnis zur überzeitlichen „Idee", und andrerſeits auf den Vollbegriff der *Wahrheit* und ihr Verhältnis zur geſchichtlichen Wirklichkeit. Es zeigt ſich, daß beide einander fordern und in der Weltanſicht des hiſtoriſchen Idealismus einander finden. So wird eine *Einheit von Idee und Geſchichte* gewonnen und in ihr die Kluft zwiſchen „zufälligen Geſchichtswahrheiten" und „notwendigen Vernunftwahrheiten" geſchloſſen, „Metaphyſiſches" und „Hiſtoriſches" als Glieder dieſer höheren Einheit erkannt.

Das *Ergebnis* dieſer grundſätzlichen Beſinnung, die ſynthetiſche Einheit von Idee und Geſchichte, wird nun im zweiten Teil *auf das Chriſtusproblem angewandt*. In dem Geſamtleben der *Chriſtusgemeinde* („σῶμα Χριστοῦ", „corpus mysticum Christi") wird die geſchichtlich-gegenwärtige Wirklichkeit entdeckt, in der auf dem Boden der chriſtlichen Religion Idee und Geſchichte ſich finden. In dieſem übergreifenden Gemeinſchaftsleben findet auch die *begründende Perſönlichkeit* ihre ſichere Stellung. An Stelle ihrer Iſolierung und dogmatiſchen Abſolutſetzung tritt ihr lebendiges Wirken in dem Zuſammenhang geſchichtlich-perſönlichen Lebens, dem ſie angehört und dem ſie wiederum ihr individuelles Gepräge aufdrückt. In beiden aber: der begründenden Perſönlichkeit und der ihren Lebens-

gehalt aufnehmenden und selbständig weiterführenden Gemeinschaft, kommt etwas vom überzeitlichen Wesen Gottes zur menschlich-geschichtlichen Erscheinung; und beide, Gemeinschaft und Persönlichkeit, haben ihren Anteil an der Wahrheit des Absoluten, die nicht nur hier, und nirgends aus- und abschließend, aber hier in besonders bedeutsamer und für unsern Lebenskreis entscheidender Weise sich kund gibt.

So ist der „Christus des Glaubens" dem „Jesus der Geschichte" übergeordnet, ohne daß beide auseinandergerissen wären. Damit ist die Spannung zwischen Geschichts- und Gegenwartsreligion überwunden, soweit sie hier auf Erden überwunden werden kann und soll. Und zweitens ist uns ein hohes Gut zurückgewonnen, das unter der einseitig historischen Einstellung und dem antihistorischen Rückschlag gegen sie unwiederbringlich verloren schien: die volle Unbefangenheit gegenüber unserer religiösen Ueberlieferung, insbesondere gegenüber dem Quellpunkt unserer Religion: dem Neuen Testament. Sie wirkt sich aus als volle Freiheit allem Einzelnen, auch der evangelischen Geschichte gegenüber und als ehrfürchtiges Aufgeschlossensein gegenüber dem Ganzen des Christuslebens, das in der urchristlichen Frömmigkeit sich kundtut und dessen mächtigster Träger Jesus für uns war und bleibt. Nun brauchen wir die historische Betrachtungsweise nicht mehr zu scheuen, denn die Wahrheit unseres Glaubens hängt nicht mehr an den Einzelheiten seiner Entstehungsgeschichte; sie tut sich kund in jenem Gesamtleben, dessen Gliederung im einzelnen eine Frage zweiter Hand geworden ist. Religiöse und historische Echtheit haben nichts miteinander zu tun, wie schon Luther und nach ihm Goethe mit sicherem Blick erkannt hat. Was im weitesten Sinn des Wortes „Christum treibet", kann Gottes Wort für uns werden, woher es auch stammen mag.

Daß trotz aller Schwierigkeiten an den Druck dieser Arbeit gedacht werden konnte, hat der Verfasser der Hilfe der Württ. Landesgruppe der „Gesellschaft zur Förderung der deutschen ev.-theol. Wissenschaft" zu danken. Es sei hier der Gesellschaft für das Vertrauen, das sie meiner Arbeit entgegengebracht hat, der ehrerbietigste und herzlichste Dank ausgesprochen! — Aber auch dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), der trotz dieser Hilfe unter den heutigen Umständen vor keine kleine Aufgabe sich gestellt sah, sei für sein Entgegenkommen herzlicher Dank gesagt. — Für seine selbstlose und unermüdliche Förderung meiner Arbeit habe ich ganz besonders Herrn Dekan a. D. Herzog-Reutlingen zu danken, Herrn Pfarrer Hoffmann-Löchgau für freundliche Hilfe bei der Korrektur.

Vorbedingung für das Erscheinen des Buches war starke Kürzung. Ein Teil des Weggefallenen soll womöglich noch im Lauf dieses Jahres in zwei Zeitschriften erscheinen: eine kurze Kritik des spekulativen Rationalismus (Aug. Dorner) in den „Theol. Studien und Kritiken", meine Auseinandersetzung mit den wichtigsten neueren Versuchen, der Bedeutung Jesu im Rahmen einer Verhältnisbestimmung zwischen dem Apriorischen und dem Geschichtlichen in der Religion gerecht zu werden (Ferd. Jak. Schmidt, W. Bousset, E. Troeltsch, R. Otto, K. Heim u. a.) in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche". — Der problemgeschichtliche Unterbau meiner systematischen Ausführung soll in einer bald nachfolgenden, im selben Verlag erscheinenden kleineren Monographie „Vernunft und Geschichte im deutschen Idealismus" zur Darstellung kommen (vgl. Kap. 4, 2. Hälfte).

Aus der Literatur der letzten zwei Jahre habe ich das wichtigste, soweit mir zugänglich, zum Teil noch nennen können. Das gründliche Werk von † Traugott Schmidt (Göttingen) „Der Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ)" 1919 ist leider erst Ende 1921 in meine Hände gelangt. Es enthält manche den Kapiteln 1 und 5 verwandte Formulierungen.

Noch ein Rat für philosophisch und theologisch weniger geübte Leser: sie werden gut tun, Kap. 4 und 6 beim ersten Lesen zu überschlagen. Für das systematische Verständnis sind das freilich die entscheidenden Ausführungen. Auf die Inhaltsübersicht sei noch besonders hingewiesen.

Unsre Zeit ist Untersuchungen wie den hier vorgelegten nicht günstig. Sie verlangt nach Rettung aus materieller Bedrängnis, doch auch nach Hilfe in tiefer seelischer Not und nach Erneuerung unsres Gemeinschaftslebens. Möchte diese Schrift in ihrem kleinen Teil etwas dazu beitragen dürfen, daß, wenn Gottes Stunde kommt, die Kräfte ursprünglicher Christusreligion für viele Menschen wieder frei werden!

Besigheim, im Januar 1922.

Rudolf Paulus.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einführung . . . . . V—VIII
Inhaltsübersicht . . . . . IX—XV
Berichtigungen und Nachträge, Abkürzungsverzeichnis XVI

Erster Teil. Das Problem und seine Geschichte 1—121

1. Kapitel. „Christus" und „Jesus" im Neuen Testament . . 1—35

1. a) Das Grundverhältnis . . . . . 1—5
Die beiden Elemente der neutestamentlichen Religion S. 1. — Besonderheit beider: Christus der übergreifende, Jesus der persönliche Faktor S. 2. — Möglichkeit ihrer Vereinigung: Verhältnis der Ergänzung. Weitertreibendes Moment: die Verschmelzung nicht vollständig; fortwirkende Eigenart beider Größen S. 4. — Historischer Ausgangspunkt: die Zeugnisse der Gemeinde S. 4.

b) Einzelbelege . . . . . 5—8
Die „messianischen Titel" Ausdruck einer Idee S. 5. — Persönliche Prägung durch Jesus und seine Jünger S. 6. — Beispiele: der „Menschensohn" S. 6. (vgl. S. 77, 174 f.) — Der leidende Gottesknecht S. 7.

2. Zeitlicher Umschwung im Verhältnis beider Faktoren . . . 8—14
Verschiebung des Schwergewichts vom geschichtlichen Jesus zum pneumatischen Christus, von Erinnerungs- und Hoffnungsreligion zum Gegenwartsbesitz S. 8. — Erklärungsversuche: „Evolution" oder „Epigenesis"? S. 10. — Evolution (Seeberg) S. 11. — Epigenesis (Bousset) S. 12.

3. Die ausgebildete Christusfrömmigkeit der hellenistischen Gemeinden . . . . . 14—29

a) Sakramentale Kultreligion . . . . . 14—17
Die Kyrioi S. 14. — Mysterium und Mythos S. 16. — Kultgenossenschaften des Kyrios Christos S. 17.

b) Verinnerlichung zur Christusmystik (Paulus) . . . . . 17—29
Verhältnis zum Synkretismus und zur palästinensischen Urgemeinde (Abhängigkeit

Seite

und Originalität des Paulus beiden gegenüber) S. 17 ff. — Vom Mysterium zur Mystik S. 20. — Sozial- und Individualmystik (σῶμα Χριστοῦ: ἡμεῖς [ἐγὼ] ἐν Χριστῷ-Χριστὸς ἐν ἡμῖν [ἐμοί]; Χριστὸς = πνεῦμα) S. 20. — Reichtum der Beziehungen S. 22. - Spekulative Erweiterung (Christus als kosmische Potenz) S. 23. — Der Christusmythos bei Paulus S. 23. — Höhepunkt seiner Verinnerlichung (Passions- und Auferstehungsmystik) S. 24. — Bedeutung des geschichtlichen Jesus für Paulus (bewußte Beziehung und unbewußte Nachwirkung) S. 25. — Die Christusfrömmigkeit des Paulus und die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (Unterschied und Verwandtschaft; Abfall oder Fortschritt? Wer hat das Christentum begründet? Anteil beider an der Entstehung des Christentums) S. 26. — Synthese von Judentum und Hellenismus, Hinausgehen über beide S. 28. — (Sprachgewand und Gedankeninhalt) S. 28 f.

4. **Ergebnis:** Die Ueberlegenheit der Christusreligion über Judentum und Hellenismus ruht auf der Verbindung von Christus und Jesus 29—33

a) Das gegenwärtige Heil (Χριστὸς Ἰησοῦς) S. 29. — b) Wirkliche Erlösung (Ἰησοῦς Χριστὸς) S. 29. — c) Weiterbildung des Gottesgedankens: Der „zweite Gott" und der Monotheismus (vgl. Marcion). Erweiterung des Gottesgedankens: Selbstentäußerung Gottes, sein Eingehen ins menschlich-geschichtliche Leben) S. 31. Die Keime der Dogmenbildung (christologisch und trinitarisch) S. 32.

Schlußbetrachtung . . . . . 33—35

Rückblick auf die Entwicklung S. 33. — Fortschritt über die Urgemeinde hinaus — auch über Jesus? S. 33. — Das 4. Evangelium als Synthese von Mystik und Geschichtsreligion S. 33. — Rückgriff auf die Jesusüberlieferung, kühnste Umgestaltung. Fortwirken des Ursprünglichen durch alle Umprägung hindurch S. 34. — Das Erbe Jesu und der „Geist" — Jesus im Christus verklärt, nicht untergegangen S. 35.

2. Kapitel. Der gegenwärtige Christus in der kirchlichen Frömmigkeit und Spekulation . . . . . 36—52

Fortwirken beider Elemente; das Problem ihrer Verbindung (Christologie und trinitarische Spekulation) S. 36.

1. Volksfrömmigkeit und Lehrbildung . . . . . 37—42

Volksfrommigkeit zeitlos (Gebetsleben, Legende) S. 37. — Abwandlung allgemeiner Motive durch Ein-

Seite

wirkung der Geschichte S. 37. — Die Lehrbildung: das heilsgeschichtliche und das zeitlose Schema (Origenes) S. 38. — Der Logos und seine geschichtliche Erscheinung S. 40. — Schranken und Wahrheitsgehalt des kirchlichen Dogmas S. 42.

2. Die Gegenwart des Christus im kirchlichen Kult . . . . . 42—45
Die Liturgie als Mysterium S. 42. — Abwandlung in den christlichen Kirchen S. 42. — Feste, Lieder, bildende Kunst S. 43. — Luther, Gerhardt, Bach S. 43.

3. Mystik und Spiritualismus . . . . . 45—48
Areopagitische und bernhardinische Mystik, Augustin S. 45. — Meister Eckhart S. 46. — Sebastian Franck S. 47.

4. Christusgegenwart und Christusgemeinschaft bei Luther . . . 49—51
Luther und die Mystik S. 49. — Eigenart seines Gegenwartserlebnisses: der „Christus für uns" S. 49. — Eigenart seiner Christusgemeinschaft und Sozialethik: aktiver Anteil der Christen an Christi Herrschen, Dienen und stellvertretendem Leiden S. 50. — Begrenztes Fortwirken dieser Gedanken S. 50.

Abschluß: Uebereinstimmung mit dem Ergebnis des 1. Kapitels 51

3. Kapitel. Rationalismus und Historismus in der neueren Christologie . . . . . 52—88
Die neuzeitliche Problemstellung: alte Fragen in neuem Gewand S. 52. — Systematische Wendung der Untersuchung S. 53. — Allgemeiner Gegensatz des Rationalismus und Historismus S. 54. — Ihre gemeinsame Voraussetzung S. 55. — Anwendung auf die Religion und auf das Christusproblem S. 56.

1. Die Extreme . . . . . 56—66
Thesis und Antithesis S. 56.

a) Der Rationalismus . . . . . 56—61
Hauptvertreter und verschiedene Typen S. 57 ff.

b) Der Historismus . . . . . 61—66
Seine Kritik am Rationalismus S. 61. — Seine Stärke: Fragen der Entstehung S. 62. — Seine Grenze: Scheitern an der Wahrheitsfrage S. 64. — Verschiedene Wendungen: dogmatischer und skeptischer Historismus (Relativismus, Pragmatismus) S. 65.

2. Der „Schleiermacher-Ritschl-Herrmannsche Vermittlungstypus" 66—86

A. Glaubensbegründung und geschichtliche Einzelerscheinung 66—74
Die Hauptthese S. 66 — Näherbestimmungen S. 67. — Verschiedene Formen der Begründung (Ritschl und seine Schüler) S. 68 ff.

Kritik: . . . . . 71—74
Kann a) Allgemeiner Gottesglaube b) Christlicher Gottesglaube begründet werden a) auf eine geschichtliche

Seite

Einzeltatsache überhaupt? b) auf die geschichtliche Tatsache des Gottesglaubens Jesu?

Auswege: a) Das Wunder, b) das Apriori (Verhältnis zum geschichtlichen Erwerb, vgl. S. 184 f.).

B. Glaubensbegründung und historische Forschung . . . . . 74—80

Die Jesusforschung als vermeintliche Stütze für den Glauben (Leben-Jesu-Theologie) S. 75.

Der Umschwung: a) Erkenntnis der historischen Bedingtheit Jesu (Eschatologie) S. 76. — b) Zweifel an seiner Erkennbarkeit (Wrede-Wellhausen) S. 77.

Folgeerscheinungen: c) Das Schweitzersche Dilemma. Bestreitung der Geschichtlichkeit S. 79. — d) Rücklehr von den Extremen zu kritischer Besonnenheit: heutige Aufgabe der Forschung S. 80.

Ergebnis für die Frage der Glaubensbegründung S. 80: a) In ihrem Hauptpunkt muß sie von der historischen Forschung unabhängig bleiben; b) darum auch von der historischen Einzelerscheinung. Das Bestreben, der Folgerung b zu entgehen, führt zu dem Versuch, b von a unabhängig zu machen mit Hilfe der Unterscheidung von „Geschichte" und „Historie" S. 80.

C. Glaubensbegründung, Geschichte und Historie . . . . . 80—86

Grundsätzliches Recht der Unterscheidung. Ihre Anwendung bei Kähler S. 81; — bei Wobbermin S. 82; — bei Herrmann S. 82. — Prüfung seiner Grundsätze S. 83. — Ergebnis: Verschärfung des Problems S. 83. — Kein „sturmfreies Gebiet" S. 85. — Die Entscheidung hängt an den allgemeinen Prinzipien S. 86.

Zusammenfassung und Weiterführung . . . . . 87—88

Kein Zurück zum Historismus S. 87; aber auch nicht zum Rationalismus S. 87. — Weiterführende Fragen S. 87.

4. Kapitel. Anbahnung einer Ueberwindung des Gegensatzes: die geschichtliche Weltansicht im deutschen Idealismus . . 89—121

1. Neuaufnahme und vertiefte Fassung des Problems . . . . 89—98

a) Die Frage nach dem positiven Verhältnis von Idee und Geschichte . . . . . 89—93

Bei den Vertretern des Historismus S. 89; des Rationalismus S. 90. — Systematische und geistesgeschichtliche Dialektik S. 91. — Vorblick auf den weiteren Gang der Untersuchung S. 92.

b) Steigerung der Frage auf dem Gebiet der Religion . . . 93—98

aa) Die Erkenntnis der Eigenart der Religion . . . . 93—95

Selbständigkeit nicht Isolierung S. 93. — Religion und Weltansicht S. 94. — Idealistische und realistische Elemente in der religiösen Weltansicht S. 94.

Seite

bb) **Religion und Geschichte** . . . . . 95—98
Geschichtliche und übergeschichtliche Orientierung der Religion S. 95. — Zwei Typen der Erlösungsreligion: aus- und einschließende Stellung zur Geschichte. Polare Gliederung des geschichtlichen Lebens (historische Einzeltatsache und historischer Zusammenhang; Individualität und Kollektivität [Totalität]) S. 95. — Demgemäß doppelte Beziehung der Religion zur Geschichte S. 95. Das Christentum Geschichtsreligion in gesteigertem Sinn (Schleiermacher-Schelling) S. 96; doch letzter Zielpunkt übergeschichtlich (im einschließenden Sinn) S. 97.

Neuformulierung des Problems:
Forderung einer idealistisch-geschichtlichen Weltansicht (mit realistischem Einschlag) S. 98.

2. Die Leistung des deutschen Idealismus für Stellung und Lösung des Problems . . . . . 98—120
Die Antike S. 98. — Das Christentum S. 99. — Das neuzeitliche Denken S. 99. — Der deutsche Idealismus seit Leibniz, Lessing und Herder S. 99. — Kant S. 100. — Schiller (Fries) S. 100. — Fichte S. 101. — Schelling S. 102. — Humboldt S. 103. — Hegel S. 103—109 (Geschichtsbild S. 103. — Dialektik S. 105. — Religion und Christentum S. 107. — Christusdogma S. 107. — Tod und Verklärung des Gottmenschen als Umschwung zur Geistesreligion S. 108. — Dialektische Stellung zur Geschichte S. 109). — Schleiermacher S. 110—115 (der Philosoph S. 110. — Der Theolog S. 112. — Religionsbegriff, Theologie, Christologie S. 112 ff. — Schleiermachers (und Schellings) Bedeutung neben Hegel S. 114 f.).

Ertrag (idealistisch-geschichtliche Weltansicht) **und weiterführende Problematik** (Ueberwindung rationalistischer Rückstände; realistische Ergänzung durch eine Metaphysik der Persönlichkeit und der Geschichte) . . . . . 115—116

Ueberleitung zur Gegenwart S. 116 f. Die Epigonen (Strauß, Biedermann, Prinzipchristologie). Die großen Historiker (Ranke, Baur). Neuere Ansätze zur Geschichtsphilosophie 116—120

Zusammenfassung der Ergebnisse des ersten Teils . . . . . 120—121

Zweiter Teil. Ein Lösungsversuch für die Gegenwart. 122—127
Einführende Vorbemerkung S. 122—124. — (Rückblick S. 122. — Die systematische Aufgabe S. 123).

5. Kapitel. Christusglaube und Gottesglaube . . . . . 124—138
Wesen des Christentums: der Gottesglaube als Erlösungsglaube (Christusglaube). Näherbestimmungen . . . 124—126

Seite

1. **Der Christusglaube setzt den Gottesglauben schon voraus,** kann ihn also nicht begründen (vgl. S. 72 f.) . . . . 127—129
2. **Der Gottesglaube fordert eine Ergänzung** . . . . . 129—134
   a) Subjektiv: er verschärft das Erlösungsverlangen (Uebel und Schuld) S. 130. — b) Objektiv: Antinomie im Gottesgedanken S. 131.
3. **Das neue religiöse Verhältnis** . . . . . 134—136
   Seine Wirklichkeit S. 135. — Der nahe Gott („Christus") S. 136.

6. Kapitel. Das übergeschichtliche und das geschichtliche Element im Christusglauben . . . . . 139—155

1. **Stellung des Problems** . . . . . 139—146
   Das religiöse Verhältnis im Christentum S. 139. — Seine beiden Elemente: metaphysischer Inhalt und geschichtliche Offenbarungsform S. 142. — Aufgabe der Christologie: Verhältnisbestimmung S. 143. — Der geschichtliche Faktor S. 144. — Der übergeschichtliche Faktor S. 145.
2. **Deduktion des Verhältnisses beider Faktoren** . . . . . 146—151
   a) **Ihre abstrakte Unterscheidung:**
   Wirklichkeit und Gültigkeit S. 146. — Modifikationen ihres Verhältnisses S. 146; (reine Logik — Erfahrungsbegründung — sittliche Norm — religiöse Idee).
   b) **Ihre konkrete Aufeinanderbeziehung:**
   empirischer, logischer, metaphysischer Wahrheitsbegriff S. 147.
   Ertrag der Deduktion:
   a) **vom religiös-metaphysischen Wahrheitsbegriff aus:**
   er schließt die Beziehung auf Geschichte ein S. 149.
   b) **vom Geschichtsbegriff aus:**
   er schließt die Beziehung auf übergeschichtliche Wahrheit ein S. 149. — Ueberwindung des Rationalismus wie des Historismus, Zusammenfassung des Metaphysischen und Historischen im Vollbegriff der Wahrheit und der Geschichte S. 150.
3. **Ergebnis für den Christusbegriff:** . . . . . 151—155
   Synthese von Idee und Geschichte (Idee, Prinzip, Wesen) 151—152
   Ueberleitung: Problem des „Historischen": Verhältnis von Geschichtsglied und Geschichtsganzem S. 153. — Anteil des Individuellen am Unendlichen S. 153. — Der Maßstab für die Anteilsbestimmung ein geschichtlich bedingter S. 154 . . . . . 153—154

7. Kapitel. Die bleibende Bedeutung Jesu im Rahmen des Christusglaubens . . . . . 155—176

Fragestellung S. 155—157. Wie verhält sich zum „Christus des Glaubens" der „Jesus der Geschichte?" S. 155. — Zwei Unterfragen S. 155. — Grundsätze für die Verhältnisbestimmung S. 157.

Seite

1. Vorerörterung . . . . . 157—160

Folgen der historischen Methode: historischer Abstand S. 157. — Relativierung S. 158. — Vermenschlichung S. 159.

Grenzen der historischen Methode S. 160.

Positiver Gewinn dieser Betrachtung: innere Freiheit und Unbefangenheit S. 160.

2. Haupterörterung . . . . . 160—164

1. Geschichtliche Bedeutung Jesu S. 160—162.

a) Der Tatbestand S. 160. — b. Grenzen des geschichtlich Aussagbaren S. 162.

2. Religiöse Wertung des geschichtlichen Tatbestandes S. 162—164.

a) Sie geht auf das Uebergeschichtlich-Absolute S. 163; b) nimmt die historische Betrachtung in sich auf S. 163; c) schließt unsre geschichtlich-persönliche Stellung zu Jesus in sich ein S. 164; d) wertet das Geschichtliche als individuelle Erscheinung des Absoluten S. 164; e) Näherbestimmung des Anteils des Individuums am Absoluten: keine ausschließende und abschließende Absolutheit S. 164; „praktische Absolutheit" — als solche auch theoretisch zu rechtfertigen S. 164.

3. Ergebnis . . . . . 165—169

a) Antwort auf die Eingangsfragen (vgl. S. 155 f.) 1. Die Einzelerscheinung zufällig oder notwendig? S. 165. — 2. Unsre Stellung zu Jesus von der Historie abhängig oder unabhängig? S. 167.

b) Systematisches Ergebnis S. 168—169. — Ueberwindung des Gegensatzes von Absolutismus und Relativismus S. 168. — Individueller Anteil des Geschichtlichen am Absoluten S. 168. — Unendlichkeit der Individualität: Versagen jeder lehrhaften Formulierung S. 168. — Recht und Wert bildhafter Bezeichnungen S. 169.

4. Praktische Anwendung . . . . . 169—174

a) Kultsymbol und Gemeinschaftszentrum S. 169. — b) Gibt es für den Einzelnen ein religiöses Verhältnis zu Jesus, oder nur ein solches zu Gott? (Sinn und Recht des Mittlergedankens) S. 171. — c) Verhältnis des praktischen zum theoretischen Ertrag (Geschichtsreligion und Gegenwartsreligion) S. 172.

Schlußwort . . . . . 174—176

Jesus dogmatisch entlastet, verschärft die historische Krisis. Es bleibt das Christusleben und seine Wahrheit, der in ihm verklärte Jesus — und das Skandalon des Kreuzes als Weg zum Heil.

Zusammenfassung des zweiten Teils . . . . . 177—178

Namenverzeichnis . . . . . 179—182

Berichtigungen und Nachträge.

S. 6 Anm. 7 „Menschensohn" vgl. Tr. Schmidt, Der Leib Christi 1919 Schlußabschnitt.
S. 12 Text Zeile 7 von unten Bousset, Kyrios Christos 1913, 2. Aufl. 1921
S. 20 Mitte (Anm. 28 zu Kap. 1) ist die Bemerkung über Deißner von Anm. 2 (S. 27 oben) durch ein Versehen wiederholt.
S. 31, Anm. 43 (Götz, Wundt): Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott 1921.
S. 44, Anm. 7 zu Kap. 2, Zeile 2 von unten lies „Mietschel" statt „Mitschl".
S. 45 ff. Zu Mystik und Spiritualismus, s. Heiler, Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung 1918, bes. S 8, 17 f. Das Gebet, 2. Aufl., 262 f.
S. 49, Anm 10, Zeile 1 von unten Rade, „Luther" 1917 (Die Klassiker unsrer Religion 10/11), 58 ff., 98 ff., 198 ff., 262 ff.
S. 54, Anm. 6 zu Kap. 3, Zeile 6 von unten streiche „Baumgarten-"; lies Chr. A. Crusius".
S. 66, Anm. 17: Ihmels, Chr. Wahrheitsgewißheit, 3. Aufl. 1914; Schäder, Theozentr. Theologie 1 2. Aufl. 1916.
S. 73, Anm. 25 Schlatter, Das christliche Dogma 1911, 301 f.
S. 79, Zeile 10 von oben lies statt „historisch belanglos": „historisch stark anfechtbar".
S. 127, Anm. 4, Zeile 1 von unten: Vgl. auch die dogmatischen Werke von Schlatter, Schäder und Wendt.
S. 134, Anm. 14 zu Kap. 5, Zeile 1 von unten lies „Dunkmann" statt „Dunckmann".
S. 173 „Gegenwarts- und Geschichtsreligion". Vgl. die Schriften und Vorträge von E. Sulze, Johs. Müller, Karl Barth, R. Liebe, Mensing u. a.
S. 174 (Bleibende Bedeutung Jesu): Johs Müller, Das Christusproblem in der Gegenwart, Grüne Blätter Bd. 15, Heft 3. 4. 1912.

Verzeichnis gebräuchlicher Abkürzungen.

PRE = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von Herzog und Hauck.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart von Schiele und Zscharnack.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZNTW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
NKZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
PJB = Preußische Jahrbücher.
ChW = Christliche Welt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.

Erster Teil.

Das Problem und seine Geschichte.

1. Kapitel.

„Christus" und „Jesus" im Neuen Testament.

Das Geheimnis der neutestamentlichen Frömmigkeit liegt in der Verbindung der beiden Namen Christus und Jesus. Auf den Christus hoffte auch die jüdische Kirche. „Jesus von Nazareth ist der Christ" — das war das Grundbekenntnis der ersten Christengemeinden. Die Stunde, in der diese Verbindung zustandekam, war die Geburtsstunde der christlichen Religion.

Niemals hat es innerhalb des Urchristentums eine Zeit gegeben, wo man sich rein an den Menschen Jesus, an sein Wort und sein Vorbild gehalten hätte. Aber auch keine Zeit, wo man allein eine Gottheit anrief, die dann erst nachträglich zum Menschen Jesus erniedrigt worden wäre. So weit zurück unsere Quellen reichen, so weit reicht auch das „doppelte Evangelium": die Botschaft Jesu vom Reiche Gottes und die Predigt der Apostel über Jesum den Christ[1]).

Von einer Verbindung haben wir gesprochen, nicht von einer Gleichung. Die beiden Kreise „Christus" und „Jesus"

[1]) Wie eng beides verflochten ist, stellt sich heraus, sowie man fragt: wie konnte das „erste Evangelium", die Botschaft Jesu, überhaupt auf uns kommen? Antwort: lediglich als ein Stück des „zweiten Evangeliums". Ohne den Glauben an Jesus den Christ hätten die Urchristen an Jesus, dem Verkündiger des Reiches, gar kein Interesse gehabt. Schon Herm. v. Soden hat gezeigt, wie man im apostolischen Zeitalter vom „Geist" lebte, wie man aber damit nicht allein auskam und immer wieder auf die Ueberlieferung über Jesus zurückgriff (Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte in theol. Abh. für Weizsäcker 1892, 113—159. S. jetzt bes. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1919. R. Bultmann, Geschichte der Synoptischen Tradition 1921. — Wendland, Urchristl. Literaturformen[2] 1912.

decken sich nicht; sie schneiden sich. Die beiden Stoffe gehen bei ihrer Verbindung nicht restlos ineinander auf. „Das Wesen des Christentums hat von Anfang an zwei verschiedene Akzente, wenn nicht geradezu zwei verschiedene Elemente. Das Jesusevangelium bildet sich schon hier fort zur Entfaltung innerer Folgerungen nicht bloß, sondern auch zur Aufnahme neuer Elemente“ [2]).

Betrachten wir unsre beiden Faktoren etwas näher, dann wird von selber klar, was mit jenen Analogien gemeint ist. Worin besteht die Eigenart eines jeden? Wo liegt ihr Vereinigungspunkt, und wo die weitertreibende Kraft?

Die *Eigenart* eines jeden. Jesus ist das individuelle, persönliche, Christus das allgemeine, überpersönliche Element. Im *Christusgedanken* lag von Anfang mehr, als in einem einzelnen geschichtlichen Menschenleben zur Erscheinung kommen konnte: die Idee einer übermenschlichen, überirdischen Macht, die doch die Weltgeschichte beherrscht und bestimmt. Hier liegt der übergreifende Faktor. Aber auch: *im Wesen Jesu* lag mehr, als in irgendeinem allgemeinen Gedanken ausgedrückt werden konnte [3]). Je höher der Gedanke in die Wolken, ja in die Sterne griff, um so weniger konnte er den Gehalt der Persönlichkeit erschöpfen. Ein Charakter von so ungewöhnlich scharfer, völlig eigener Prägung, eine Lebensarbeit, so ganz beherrscht von dem Gedanken der kommenden Gottesherrschaft und von dem Bewußtsein, der letzte entscheidende Ruf Gottes an sein Volk zu sein, eine das gewöhnliche Menschenwesen überragende, im antiken

[2]) *Troeltsch*, Gesammelte Schriften II 416 (was heißt „Wesen des Christentums?“) Auch *Bultmann* a. a. O. 229 verbindet beides: „immanenten Entwicklungstrieb“ und äußere (hellenistische) Einflüsse. Ebenso *Maurenbrecher*, Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums I. 1909, II. 1910. Darin Prinziplosigkeit zu sehen (A. Schweitzer), ist Konsequenzmacherei. Ebenso betont *Reitzenstein* (Das iranische Erlösungsmysterium 1921, 130 f., 149 f.) sehr stark den innerchristlichen Einfluß neben dem außerchristlichen.

[3]) Man lasse unter diesem Gesichtspunkt einmal die Reihe der Worte „ich bin gekommen . .“ auf sich wirken (über sie *Harnack* in ZThK 1912, Heft 1) — wobei das Maß des Anteils Jesu selber an diesen Worten dahingestellt bleiben mag — und beachte das Urteil so entgegengesetzter Forscher wie des „konsequenten Eschatologikers“ A. *Schweitzer* (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 2. Aufl. 1913, 312 ff.) und des „religionsgeschichtlich“ arbeitenden Philologen *Rich. Reitzenstein* (Das iranische Erlösungsmysterium 1921, 130 f., 149 f.). Beide stimmen darin überein, daß Jesus die Ueberlieferung (nicht bloß die der politischen Messiasidee, sondern auch der ins Jenseitige weisenden Menschensohnidee) völlig umgeprägt hat, daß vollends durch die Anwendung auf ihn, seinen Tod und die daran sich schließenden Erlebnisse eine völlig neue Lage geschaffen, aus dem Unbekannten ein Bekannter geworden war.

Sinn dämonische Geistes- und Willenskraft, der es gegeben war in die Seelen der Menschen, in die innere Geschichte seines Volkes, ja in ihm selber ungeahnter Weise in die Geschichte der Menschheit entscheidend einzugreifen — so steht er vor unsern Augen, wenn wir die Evangelien lesen, ich sage jetzt nicht: mit der gesammelten Empfänglichkeit religiösen Sinnes, sondern nur: mit dem realistischen Scharfblick des Historikers. Dazu noch eins: sein Charakter war sein Schicksal. Das gilt von ihm in unvergleichlicher Weise. Erst seines Volkes Liebling, zwingt er dieses sein Volk, ihn zu hassen und beiseite zu schaffen. Und endlich: von diesem Manne konnten Männer glauben, er sei von den Toten auferstanden.

Dies die Eigenart jedes der beiden Elemente. Worin besteht ihre Wahlverwandtschaft? Wie konnte es zu ihrer Vereinigung kommen? Aber dann weiter: Wo liegt in dieser Vereinigung das Element der Unruhe, das es nicht zu einem Abschluß kommen ließ, sondern eine Gedankenbewegung hervorrief, die nach langen Erstarrungsperioden immer aufs neue in Fluß kam, die heute noch nicht abgeschlossen ist, so oft man das auch meinte — ja in der wir noch mitten drinstehen? Das sind die großen offenen Fragen, die unsre urchristliche Forschung beschäftigen.

Zunächst: Wie konnten die beiden eigenartigen Größen zusammenkommen? Wo liegt ihr Vereinigungspunkt? So fragen wir zunächst rein geschichtlich, mit dem vollen Bewußtsein, auf welch unsicherem Boden wir uns vielfach bewegen, mit dem Blick auf die Fülle ungelöster historischer Probleme im Hintergrund, mit der klaren Einsicht in die Unmöglichkeit, Ergebnisse geschichtlicher Forschung auf glatte Formeln zu bringen[4]). Der Christusgedanke ist eine religiöse Macht gewesen schon vor Jesus, wenn auch nicht im Christentum, so doch auf seinem Mutterboden, dem Judentum[5]), und parallel damit

[4]) Wer solche glatten Formeln von der historischen Forschung verlangt, verkennt nicht nur ihre Arbeitsbedingungen, sondern auch ihr Arbeitsziel. Nicht allgemeine Gesetze, sondern individuelle Zusammenhänge will sie herausstellen. In der Jesus- wie in der Paulusfrage ist das oft vergessen worden. Mit Schlagworten entscheidet man historische Probleme nicht Die Dinge liegen verwickelter, als es in „gemeinverständlichen" Darstellungen oft aussieht. — Und dennoch kommen wir um solche Formulierungsversuche nicht herum, wenn wir uns diese individuellen Zusammenhänge klarmachen wollen. Sie wollen jedoch mit kritischer Vorsicht gehandhabt sein, mit dem vollen Bewußtsein ihres Charakters als Abkürzung und darum Verkürzung des vollen geschichtlichen Tatbestands, der uns ja zudem nur lückenhaft bekannt ist.

[5]) Vgl. Greßmann, Die Christusidee des Alt. Test., Preuß. Jahrb. Mai 1917. Derselbe in Christl. Welt 1920/21.

der Heilands- und Erlösergedanke in der hellenistischen Welt. Ohne diesen Heilandsglauben wäre auch die mächtigste, den Stempel des Heiligen tragende Persönlichkeit nicht zum „Weltheiland" geworden. — Auf der andern Seite waren die messianischen Ideen — denn von einer einheitlichen Messiasidee kann man selbst im Judentum der Synagoge nicht reden — so blaß, so unbestimmt, so dehnbar, daß sie in einer geschichtlichen Person erst ihren konkreten Inhalt und damit ihre volle Wirksamkeit gewinnen konnten.

In dieser gegenseitigen Leistung sehen wir die Wahlverwandtschaft beider Elemente, die innere Möglichkeit ihrer Vereinigung. Aber eben in dieser Verbindung des Verschiedenartigen liegt auch das weitertreibende Moment. Der Christusgedanke hatte ein Eigengewicht, das über die einfache Gleichsetzung mit Jesus hinaustrieb. Und ebenso lag etwas in der Persönlichkeit Jesu, was sich dem Aufgehen in irgendeinem Dogma immer wieder entgegensetzt; sei es nun ein kirchlich-supranaturalistisches oder ein philosophisch-rationalistisches Dogma.

Jesus als Christus konnte nicht Mensch bleiben; das Menschliche in ihm wurde in steigendem Maße aufgesogen durch das Göttliche. Schon der Jesus des Paulus und des Johannes hat mit dem Jesus der ältesten Ueberlieferung nur noch geringe Aehnlichkeit. Und diese Verschiebung ging sehr rasch vor sich. Denn in der Verbindung jener Idee mit einem Menschennamen, auch mit diesem gewaltigen Namen, lag eine so ungeheure Paradoxie, daß auch das fromme, nicht nur das kritische Denken sich dabei nicht beruhigen konnte. In dem Bild eines Aufstiegs, und später eines Abstiegs und Wiederaufstiegs, in immer neuen, reichen Abwandlungen hat das Urchristentum die wundersame Melodie weiter geführt. „Gott hat diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ gemacht." „Geboren aus Davids Samen nach dem Fleisch, eingesetzt zum Sohne Gottes in Macht nach dem heiligen Geist, kraft Auferstehung von den Toten." — „In göttlicher Gestalt lebend . . . nahm er Knechtsgestalt an. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht . . ." — Und dann das gewaltige Schlußwort der neutestamentlichen Christuspredigt, zugleich das Eingangstor zur altkirchlichen Dogmatik. „Der Logos ward Fleisch und schlug sein Zelt unter uns auf." Das sind alles Versuche, das Unglaubliche in Raum und Zeit unterzubringen, in menschliche Gedanken zu fassen.

Wie bisher, so nehmen wir auch im folgenden unsern Standort auf dem allein sicheren Boden: in den Ueberlieferungen und

Glaubenszeugnissen der urchristlichen Gemeinden. Wir sahen: sie sind nicht zu erklären ohne die Einwirkung der mächtigen Persönlichkeit, von der sie zeugen. Jedoch nicht aus ihr allein. Den Anteil dieser Persönlichkeit am Entstehen des neutestamentlichen Glaubens im einzelnen herauszulösen, ist eine historische Aufgabe für sich [1]). Insbesondere ist alles, was man über das „innere Leben Jesu", besonders über sein „Selbstbewußtsein", des näheren schon zu wissen geglaubt hat, über die oben angedeuteten allgemeinen Umrisse hinaus, zunächst dem Schatz der Gemeindeüberlieferungen entnommen. Davon kann sehr vieles Jesu eigenes Wort und Gedankengut sein; ist es sogar mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, namentlich da, wo der überlieferte Inhalt den Neigungen der überliefernden Gemeinde widerspricht, oder sich nicht in sie einfügt. Jedoch, das setzt eingehende Untersuchung voraus, und auch dann ist eine völlig sichere Abgrenzung nicht möglich. Wir beschränken uns hier auf den nächst erreichbaren Tatbestand: die urchristliche Gemeindeüberlieferung, deren Träger für uns die Verfasser der neutestamentlichen Briefe und die Ueberlieferer der evangelischen Worte und Geschichten sind. Die Frömmigkeit dieser Ueberlieferer ist ganz beherrscht von dem Bilde des übermenschlichen Christus. Die Züge des irdischen Jesus geben ihm die bestimmten Linien; aber diese Linien sind eingezeichnet in das überlebensgroße Bild jenes himmlischen Wesens. Jesus von Nazareth hat auf jenes Geschlecht nicht unmittelbar für sich gewirkt; sein Gedächtnis ist auf uns gekommen im Strahlenglanz jenes überirdischen Christusbildes. Es ist für uns eine Abstraktion nötig, das individuelle Menschenbild herauszulösen; selbst bei den Synoptikern verschwindet nie ganz jener „farbige Rand".

Wir beleuchten das Ergebnis unserer allgemeinen Analyse an einzelnen Bezeichnungen, die man Jesus gab, und lassen dabei die Frage offen, ob er die eine oder andere selbst auf sich angewandt haben mag.

„Der Christus", „der Sohn Gottes", „der Menschensohn" — all diese Ausdrücke sind älter als Jesus. Die älteste Ueberlieferung sieht diese Würde nicht im Leben Jesu schon vollendet; sie bedeutet die Vollendung, das überirdische Ziel dieses Lebens. Das gilt

[1]) Zum folgenden bes. J. Weiß, Christus, die Anfänge des Dogmas. Relig. gesch. Volksb. 1909, Christologie des Urchristentums RGG I, 1712 ff., Das Urchristentum 1913. Auch Weiß geht in dem erschienenen I. Band dieses leider unvollendet gebliebenen Werks von den apost. Gemeinden aus, um von da aus erst auf Jesus zurückzugreifen. Auf das Jesusproblem werden wir im 3. und im 7. Kapitel noch einzugehen haben.

insbesondere von dem Rätselnamen „Menschensohn“ [7]). So viel an ihm umstritten sein mag — das Eine hat sich seit Dalmans Forschungen immer wieder bestätigt: Zum „Christus“ [8]), zum „Sohn Gottes“, zum „Menschensohn“ im Sinn der apokalyptischen Ueberlieferung wird Jesus erst am Ende seines Lebens bzw. am Ende der Tage eingesetzt. Was die Evangelien von der Erniedrigung Jesu, des künftigen Menschensohnes, in seinen Erdentagen berichten, ist als paradoxer Widerspruch gegen seine wahre Bestimmung gemeint. Also in jedem Fall, ob eine wirkliche Selbstbezeichnung Jesu, ob eine Bezeichnung des kommenden Weltrichters in Jesu Munde, aber nicht als Selbstbezeichnung, oder ob ein von der Urgemeinde ihm beigelegter Name — in jedem Fall haben wir einen Zielgedanken vor uns, der über das irdische Leben und Wirken Jesu weit hinausgreift. Und wie die Ausdrücke „Gesalbter“ und „Sohn Gottes“ ursprünglich nicht an einer bestimmten Einzelperson hafteten, so konnte auch die Bezeichnung „Menschensohn“ bei Daniel mit dem „Volk der Heiligen des Höchsten“ geradezu in eins gesetzt werden, als dessen himmlischer Vertreter. Erst die Verbindung jener Ideen mit der Gestalt Jesu durch das Urchristentum hat ihnen die Prägung einer bestimmten Einzelperson verliehen, ohne ihnen doch den überpersönlichen, übergeschichtlichen, mythologischen Urssinn ganz nehmen zu können [9]).

[7]) Dalman, Worte Jesu 1898, 191 ff. — P. W. Schmiedel, Prot. Monatshefte 1901. — Gunkel, Z. wiss. Th. 1899. — Bousset, Relig. des Judentums 1. Aufl. 1903, 248 ff. — P. Volz, Jüd. Eschatologie von Daniel bis Aliba 1903, 214 f. Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu² I, 1903. 127 ff. — Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, 334 ff. — RGG IV, 295 ff. — Preuß. Jahrb. 1917 (Bd. 168. Heft 2, 172 ff — Christl. Welt 1920/21. — E. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung 1909. — Zum Anthroposmythus s. Reitzenstein, Poimandres 1904, 81 ff., 331. — J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evang. I, 1902, 46 ff., 346 f. — Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907 — Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 117 ff., 130 ff. (1921) — Anders Ed. Hertlein, Die Menschensohnfrage 1911.

[8]) Wie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so ist ὁ Χριστὸς durchweg eschatol. Titel (Dalman 237 ff.), daher von den Synoptikern nur ausnahmsweise auf den irdischen Jesus angewandt (Bousset, Jesus der Herr 1916, S. 15). Das σὺ εἶ ὁ Χριστὸς des Petrus wird ja von Jesus nicht angenommen, sondern der Zukunft anheimgegeben.

[9]) Volz a. a. O. 215 nennt den Menschensohn das persönliche X der Heilszeit. Im Sinn einer menschlich-historischen Persönlichkeit ist das jedenfalls nicht zu verstehen. Der „Himmelsmensch“ ist als übermenschlich-kosmische Macht gedacht. Vgl. Bousset, Relig. des Judent. 344 ff. Zu „Sohn Gottes“ s. Dalman 219 f. J. Weiß, Christus. Bousset, Kyrios 5 ff., 94 ff. Und bes. Gillis P. Wetter, Forschungen zur Relig. u. Lit. des A. u. N. Test. 1916

Und der Ausgangspunkt der urchristlichen Kreuzestheologie — Jes 53 mit dem Bilde des leidenden Gottesknechtes, der von seinem Volk verworfen, von Gott gerechtfertigt, von den Menschen dann mit Beschämung erkannt und anerkannt wird? Auch diese Gestalt ist rätselvoll und umstritten. Auch hier dürfte soviel wahrscheinlich sein, daß nicht eine einzelne, dem Propheten bekannte geschichtliche Person gemeint sein kann, weder (Sellin u. a.) eine uns sonst bekannte, noch (Duhm) eine uns unbekannte Person, vielmehr entweder das Volk Israel nach seinem Prophetenberuf (Giesebrecht, Budde, von neueren Hölscher), oder eine rein mythologische Gestalt (Gunkel, Greßmann, Stärk) — oder Darstellung einer Idee in einer (fingierten) persönlichen Geschichte (Volz in der Festschrift für Budde 1920) — in jedem Fall also eine ideelle Größe. Denn der Mythus ist für die Sprache des Orients der Ausdruck für eine Idee. Der leidende Gerechte ist ein religiöser Grundgedanke des Judentums. In Jesus ist er wirklich geworden wie in keinem der alten Frommen — so empfanden es die ersten Christen. Für die stets dabei im Rest bleibende Inkongruenz von Idee und Wirklichkeit ist das Verhältnis der evangelischen Ueberlieferung zu Jes 53 ein klassisches Beispiel. Dort in den Evangelien die heroische Kämpfergestalt voll aktivem Angriffsmut, eine Gestalt, die unwiderstehlich anzog und fesselte, freilich auch ebenso stark den Widerspruch herausforderte — jedenfalls eine Erscheinung, die den Zeitgenossen, Freunden wie Gegnern, den gewaltigsten Eindruck geistiger und sittlicher Ueberlegenheit, ja fast übermenschlichen Wesens machte, — hier (bei Jesaja) der Mann der Schmerzen, der stille Dulder, häßlich und verachtet. Dort ein meteorartiges Aufsteigen, dann jähes Versinken nach kurzem Kampf, hier ein dauernder habitus, eine Hiobsgestalt (im 4. Esra weilt der Messias unerkannt in Rom bei den Aussätzigen). Man beachte, wie hier später die düsteren Schatten von Jes 53 auf das helle Bild Jesu gefallen sind. So hat ihn die Kirche gesehen als agnus dei, als ecce homo, so haben ihn Rembrandt und Uhde gemalt. Gewiß der Wirklichkeit näher und religiös tiefer als der Typus des „schönsten unter den Menschenkindern", den der heilige Franz entdeckt, die Renaissance abgebildet hat[10]) — und doch ist es nicht der „historische Jesus". Hier haben

N. F. Heft 9. Sehr beachtenswert ist, daß Reitzenstein (Das iranische Erlösungsmysterium 1921, 117 ff. 130 ff. geneigt ist, die Selbstbezeichnung als Menschensohn Jesu selber zuzuschreiben und auf sein Erdenleben zu beziehen. Vgl. auch Henoch, Michael und die „zwei Zeugen" Offenb 11 s f.

[10]) Aus den Nachweisen von Dalman (Der leidende und sterbende Messias im 1. nachchristlichen Jahrtausend 1888. Derselbe: Jes 53, das Sühneleiden des Gottesknechts mit besondrer Berücksichtigung der jüdischen Literatur 1890,

wir einen Beleg dafür, wie die Wirklichkeit in der „Idee" nicht aufgeht.

Doch nicht auf die „Titel" für sich kommt es an, vielmehr auf ihre Bedeutung für die lebendige Frömmigkeit. Jene Bezeichnungen, aus jüdischer Ueberlieferung genommen, erhalten in der Jesusgemeinde einen neuen Inhalt, der sich in ihnen nur unvollkommen ausdrückt. Nur ein lebensvolles Bild von der urchristlichen Frömmigkeit läßt uns ahnen, was die Größen „Jesus", „Christus" einst bedeutet haben; die Entstehung und die Wandlungen jener Frömmigkeit sind der eigentliche Lebensvorgang; die Entstehung und Entwicklung jener Gedankenverbindungen, die wir mit der Formel Jesus-Christus allgemein umschrieben haben, ist sekundäre Aeußerung jenes ursprünglichen Lebens. Die Antwort auf die oben gestellten Fragen liegt nicht in einer Selbstbewegung der Ideen — von einer solchen darf vielleicht die Systematik reden; niemals darf es die Religionsgeschichte. Die Antwort liegt in dem, was Menschen erlebt und über das Erlebte gedacht und geredet haben.

Die Urgemeinde lebte ganz in der Erwartung ihres kommenden Herrn[11]). Mit der jüdischen Kirche, der sie noch angehörte, erwartete sie das Weltgericht und die Gottesherrschaft, und in Verbin-

2. Aufl. 1914) geht klar hervor: 1. das jüdische Schrifttum mit Einschluß der Liturgien kennt — ganz abgesehen von christlichen Einflüssen — von alters her bis auf die neueste Zeit das stellvertretende Sühneleiden des Messias. — 2. Es findet diesen stellvertretenden Messias vielfach in Jes 53 abgebildet. — 3. die gewöhnliche Anwendung jener Idee, wie die gewöhnliche Deutung von Jes 53 ist jedoch im Judentum eine viel allgemeinere: das Volk Israel leidet für die Sünde der Welt, die Frömmsten in Israel für die Sünden des Volks (Abraham Isaak, Mose, die Propheten, mittelalterliche Märtyrer) — und in diesem Rahmen auch der Messias als einer unter andern. S. auch Bousset, Relig. des Judent. im neutest. Zeitalter, 1. Aufl. 1903, 218 f. Doch vgl. P. Volz, Jüd. Eschatol. 1903, 237. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II⁴ 650. J. Weiß, Urchristentum 75 ff. Schweitzer, a. a. O. 279 f. Daß auch in späten Quellen sehr alte Traditionen erhalten sein können, dürfte hier zu beachten sein. Ob Jes 53 schon von der alten Synagoge zur Zeit Jesu messianisch gedeutet wurde oder nicht: Ideen wie Menschensohn und Ebed greifen über den messianischen Gedankenkreis hinaus; sie haben ihre Eigenbedeutung.

Zum Knecht Jahves vgl. die (vielleicht gleichzeitige) Schilderung des leidenden Gerechten in Platons Staat: Die Parallele mit Herakles-Melkart hat schon Schelling erkannt (Philos. der Mythologie). Zum „Verborgenen Messias" vgl. Greßmann, Chr. W. 1920 21. Den tragischen Charakter des Ebedgedankens erkennt Ed. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit 1882, 418 ff.

[11]) Bultmann, ZThK 1917 (Festschrift für W. Herrmann) 76 ff.

dung damit die Parusie des „Menschensohnes". Nur daß die Person dessen, der da kommen soll, der Gemeinde Jesu wohlbekannt und vertraut war. Dadurch erhielt die allgemeine Zukunftserwartung eine Zuspitzung auf die Person des Kommenden, eine persönliche Wärme und einen sittlichen Ernst wie nie zuvor [12]). Noch mehr: diese wohlbekannte Person war zwar den Verbrechertod gestorben, doch das wurde überstrahlt durch die Auferweckung und damit die Rechtfertigung und Erhöhung des Gehenkten — das Drama der Endzeit war eingeleitet. Gericht und allgemeine Totenauferstehung kündigte sich an: daraus ergab sich eine ungeheure Spannung und zugleich eine getroste Sicherheit, wie das Judentum beides nicht gekannt hatte. Man grübelte nicht mehr apokalyptischen Ueberlieferungen und Berechnungen nach — das kam erst später, als die Parusie verzog. Man sah den Menschensohn „sitzen zur rechten Hand der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels". „Herr, komm!" war die inbrünstige Bitte der Gemeinde. „Er kommt" ihr Evangelium, Bereitschaft auf sein Kommen ihre ethische Haltung. Im Herrenmahl kostete man die Vorfreude des messianischen Mahles, „da ers neu trinken wird mit uns in seines Vaters Reich". „Es komme die Gnade, und es vergehe die Welt! Hosianna dem Gotte Davids! Maranatha!" So schloß die älteste Abendmahlsliturgie, die wir besitzen.

Doch nun der gewaltige Umschwung der Stimmung, dem eine völlige Umwandlung der Gedanken über Christus und sein Verhältnis zur Gemeinde entspricht. Keime dazu lagen ja schon bereit in dem „ἔφθασεν ἡ βασιλεία". „ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν" (mitten unter euch), in den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig [13]), in der Vorwegnahme des Himmelreiches in der Eucharistie, im Taufen εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ wie in den Heilungen ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ. Der volle Durchbruch dieser Gedanken war doch etwas Neues. Die apokalyptische Stimmung wurde in starkem Maße abgelöst oder doch verändert und ergänzt von einer kultischen Stimmung, die sehnsüchtige

[12]) Nach Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905 S. 107 erreicht die eschatologische Glut ihren Höhepunkt erst in der Urgemeinde (Erscheinungen Jesu). Und erst im Christentum wird die Zukunftshoffnung schlechthin messianische Hoffnung. In der alttestamentlichen und noch in der spätjüdischen Zukunftshoffnung nimmt der Messias durchaus nicht die beherrschende Stellung ein, die wir geneigt sind ihm zuzuschreiben.

[13]) Die Hauptfrage ist nicht, ob Jesus das Gottesreich zukünftig oder gegenwärtig denkt, vielmehr ob er es eschatologisch denkt oder nicht. Und jenes ist der Fall, auch da wo es ihm schon gegenwärtig ist. S. darüber Dalman a. a. O. 75 ff. Volz a. a. O. 299 f. F. Traub, ZThK 1905. J. Gottschick, Art. Reich Gottes, PRE³ 783 ff.

Zukunftserwartung von der dankbaren Feier gegenwärtigen Heilsbesitzes. — Diesem Umschwung in der Stimmung entspricht eine Veränderung im Christusgedanken. Aus dem Menschensohn, der kommen soll, wird der Herr, der seiner Gemeinde nahe ist im Kult, geistig, aber auch räumlich und zeitlich nahe, und der Geist, der die Gemeinde wie den einzelnen Christen durchdringt und beseelt, erleuchtet und leitet[11]), aus der Erinnerung an Jesus und der Erwartung des kommenden Himmelsmenschen der Christuskult, die Feier seiner Gegenwart im Herrnmahl, und die Christusmystik, das Erleben seiner Geisteswirkungen im ganzen Leben des Christen. An die Stelle der zukünftigen Gottesherrschaft tritt das σῶμα Χριστοῦ, die ἐκκλησία. Das Alte verschwindet nicht, aber es tritt in den Hintergrund, oder paßt sich der neuen Gesamtstimmung an.

Wie jener Umschwung und diese Umbildung zu erklären ist, das ist dann eine weitere Frage — es ist eben die Frage, die zur Zeit fast noch mehr als die Jesusfrage im Brennpunkt der Erörterungen über das Urchristentum steht. Zweierlei Ursachen bieten sich zur Erklärung an: „Entfaltung innerer Folgen" und „Aufnahme neuer Elemente", Evolution oder Epigenesis (um eine biologische Analogie zu gebrauchen). Eine Verbindung beider Möglichkeiten ist, wie schon der oben angeführte Satz von Troeltsch zeigt, durchaus nicht ausgeschlossen. Zur Zeit stehen sich beide Erklärungen schroff gegenüber. In den Arbeiten von Seeberg und Bousset haben sie geradezu klassische Vertreter gefunden. In seiner Schrift „Der Ursprung des Christusglaubens" 1914 gibt Seeberg das Musterbild einer immanenten Entwicklung. Er berücksichtigt vorwiegend die gedankliche Seite der Sache, das Christusbild und den Christusglauben. Sehr scharf tritt bei ihm hervor, wie völlig verschieden die Größen Christus und Jesus von Hause aus sind,

[11]) Wir dürfen dabei freilich den starken Strom der geschichtlichen Erinnerung an das Erdenleben Jesu nicht vergessen, dessen Niederschlag wir in den Evangelien vor uns haben. Das „gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben" ist hier der feste Kristallisationspunkt gewesen und geblieben. Dieses Gewicht gegen die Pneumareligion dürfen wir uns nicht wegdenken. Für gänzlich verfehlt halten wir die Schweitzersche Konstruktion des eschatologischen Sakraments, mit der die ganze spätere Kultusmystik auf die Eschatologie zurückgeführt werden soll, womit die Eigenart der späteren Entwicklung völlig verwischt wird. Daß kultische Motive schon in der eschatologischen Religion nicht fehlen (Lk 22 17 f. und Par.), soll nicht bestritten werden. Sie sind nur nicht aus dieser zu erklären, sondern älter als sie. Das Urchristentum fand diese kultischen Motive schon in der Synagoge vor (z. B. Passah). Herrschend wurden sie erst auf hellenistischem Boden.

wie der überirdische Christusgedanke den Rahmen einer individuellen Person weit überschreitet. Das Wesen des Christus, so wie er im N. T. uns entgegentritt, ist das Pneuma, die von Gott ausgehende überirdische Kraft, die im Judentum gern zur Hypostase wird. Die Verbindung der Jesusperson mit dem Christus besteht in ihrem Teilhaben am Leben und Wirken des Pneuma. Und hier gerade zeigt sich der merkwürdige Umschwung: vorher war Jesus kraft seiner Geistestaufe der Geistträger, der in göttlicher Vollmacht lehrt und Wunder vollbringt, jetzt wirkt der Christus unmittelbar vom Himmel her seine Geistestaten — und doch ist es Jesus, der, in die pneumatische Kraftsphäre aufgenommen, darin weiterwirkt. „Die beiden Faktoren, welche die Jünger an Jesus während des Zusammenlebens wahrgenommen hatten, bestehen fort. Aber ihr Verhältnis hat sich verschoben. War einst die menschliche Person die Substanz in Jesu Dasein, so ist es jetzt der Gottesgeist. *Einst hatte der Mensch Jesus den Geist, jetzt hat der Geist den Menschen Jesus.* Einst hieß es *Jesus Christus*, d. i. der Mensch, der mit dem Geist gesalbt ist, jetzt heißt es unwillkürlich *Christus Jesus*, die Geistesmacht ist das erste, der Mensch das zweite." (A. a. O. S. 10 f. — Sperrungen von mir.)

So das Problem, wie es *Seeberg* treffend formuliert. Die bei ihm folgende „immanente" Erklärung des Problems (von innen heraus) ist so gut eine Konstruktion wie die „transzendente" der Religionsgeschichtler (von außen herein, aus der Umgebung); ja mir will scheinen, als sei des Konstruierten bei Seeberg mehr, als lege der Dogmenhistoriker zuviel von der späteren kirchlichen Entwicklung, vielleicht auch der Dogmatiker etwas von seiner eigenen Fragestellung in die urchristliche Frömmigkeit hinein, ja als verschiebe sich bei ihm das Problem selber aus seiner für das N. T. allein ganz passenden Lage. Fortsetzer des Werkes Jesu und gegenwärtiger Träger des Geistes im N. T. ist die Gemeinde, in ihrer Mitte die Apostel und Pneumatiker aller Art; wenn man schon von einer „Christologie" des N. T. reden will, so steht das praktisch-religiöse Verhältnis des Geist-Christus zu seinem Leib und irdischen Organ, der Gemeinde, ganz im Vordergrund; die Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen im erhöhten Christus selber spielt in der Religion des N. T. überhaupt keine Rolle; der irdische Jesus und der himmlische Christus stehen hier noch nicht im Verhältnis der Gleichzeitigkeit, sondern in dem der zeitlichen Folge. Wohl aber ist man sich der gewaltigen Paradoxie bewußt: der als Mensch auf Erden gelebt hat und am Kreuz gestorben ist, lebt und regiert als himmlische Christusmacht. In dieser

Paradoxie besteht die Macht der neutestamentlichen Frömmigkeit. Allein zugleich entsteht das Bedürfnis, die Spannung zu mildern, das Bild des himmlischen Herrn in das Erdenleben des Propheten von Nazareth hineinzutragen. So ist die Stufenreihe, die Seeberg herausstellt, im N. T. klar erkennbar: Jesus der Geistesträger seit der Taufe — Jesus Christus, der zur Rechten Gottes Erhöhte und Wiederkommende — Christus Jesus, die ewige Geistesmacht, die vorübergehend als Jesus auf Erden erschienen ist und nun wieder vom Himmel aus in den Seinen wirkt. Gewiß ist diese ganze Entwicklung ohne das Schwergewicht der Persönlichkeit Jesu, und ohne die Besinnung der Gemeinde auf sie, nicht zu erklären. Aber Seeberg hat nicht irgendwie zur Evidenz gebracht, daß wirklich aus der ersten Stufe die zweite und aus der zweiten die dritte stetig sich entwickelt hat. Das Neue, das hier eingetreten ist, ist aus Jesus und der Urgemeinde allein nicht abzuleiten; ein neuer, auslösender Faktor mußte dazukommen. Insbesondere ist die Umlagerung in dem Verhältnis des himmlischen Christus zum irdischen Jesus von der zweiten zur dritten Stufe kein Ergebnis einer bloßen Entwicklung des christologischen Gedankens selber, sie ist vielmehr durch ganz neue Voraussetzungen, durch eine Verschiebung in der gesamten Frömmigkeit veranlaßt — die „Christologie" somit kein primärer Faktor, sondern ein Produkt der Entwicklung. Hier tritt an die Stelle der immanenten Erklärung Seebergs die religionsgeschichtliche Erklärung von Bousset und Heitmüller[15]).

Das Werk von Bousset (Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis auf Irenäus 1913) wirkt vor allem durch die Wucht des religionsgeschichtlichen Materials, das in bisher nie gesehener Fülle und geschickter Gruppierung vorgeführt wird. Es ist die erste große Ausführung des Gunkelschen Programms von 1903[16]). Schwächer sind neben einer Reihe glänzender Beobachtungen und Vermutungen zum Teil die psychologischen Brücken, die er von der urchristlichen Gemeinde zu dem großen Prozeß der hellenistischen,

[15]) M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903. Heitmüller, Zeitschrift für neut. Wiss. 1912, 320 ff. — Bousset, Kyrios Christos 1913. Gegen ihn vor allem: P. Althaus, N. Kirchl. Zeitschr. 1915. Wernle, ZThK 1916, Heft 1/2. Für Bousset gegen Wernle: Heitmüller, ZThK 1916 Heft 3/4. S. ferner Heitmüller, Die Bekehrung des Paulus, ZThK 1917 (Festschrift für W. Herrmann). Gegen Bousset und Heitmüller einschränkend, doch Beeinflussungen mindestens formaler Art zugebend die Untersuchungen von Heinrici und Deißner s. unten Anm. 21. — Bousset hat seine Aufstellung im einzelnen berichtigt und ergänzt, in der Hauptsache aber festgehalten in: Jesus der Herr, Nachträge zu Kyrios Christos, 1916.

[16]) Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des N. T. 1903.

oder wie man richtiger sagen sollte, der spätgriechisch-orientalischen Religionsmischung hinüberschlägt. Ohne die in der Urgemeinde gegebenen Anknüpfungspunkte kommt darum auch Bousset nicht aus; ja er bekennt am Schluß seiner Ausführungen, in einer Gesamtdarstellung des Urchristentums würde er die Kontinuität der biblischen Frömmigkeit (Propheten — Psalmen — Jesus — Urchristentum) ganz anders betonen und herausstellen. Umgekehrt wird Seeberg helleniſtische Einflüsse, zum mindesten innerhalb der jüdischen und jüdisch-christlichen Religionsentwicklung selber nicht leugnen wollen, wie sie in konkreter Anschaulichkeit besonders in Schlatters Geschichte Israels seit Alexander dem Großen auch am palästinensischen Judentum durch alle Reaktionen hindurch aufgezeigt werden. Auch Seeberg beruft sich ja auf die Dehnbarkeit des antiken Persönlichkeitsbegriffes einerseits, auf die Neigung jener Zeit zur Hypostasierung und Personifizierung von Ideen andrerseits, womit schon Voraussetzungen aus der allgemeinen, speziell der griechischen Religions- und Begriffsgeschichte in die „immanente Erklärung" aufgenommen sind [17]).

Um eine Zerreißung des Urchristentums in zwei ganz verschiedene Religionsbildungen, in eine wesentlich jüdisch und eine synkretistisch bestimmte, kann es sich also nicht handeln. Soviel scheint mir indes von Bousset und Heitmüller zum mindesten sehr wahrscheinlich gemacht, daß bei dem Uebergang von der jüdischen Hoffnungsreligion in ihrer durch das Evangelium bestimmten Gestalt zur Religion des sakramentalen Kultus und des gegenwärtigen Heilsbesitzes, vom Menschensohn-Christus zum Kyrios-Pneuma-Christus nicht die palästinensische, sondern die helleniſtische Urgemeinde (Antiochien) die Führung gehabt hat. Das sakramentale Element war zwar auch im Judentum, wie bei allen Völkern, vorhanden; aber führend wurde es erst in den helleniſtischen Gemeinden. Gelöst ist damit das Problem freilich noch nicht. Es ist auch nicht unsere Aufgabe, es hier zu lösen. Es wird für die weitere Forschung lauten müssen: wie hat sich in dieser stark veränderten Religion doch das Erbe Israels, Jesu und seiner Jünger behaupten, wie hat sie es für sich beanspruchen können? Im Grunde hat schon Paulus das Problem formuliert: das helleniſtische Christentum ein Reis, auf den Baum Israels gepfropft, also ihm verwandt und fähig auf ihm anzuwachsen. Oder

[17]) Solche Beeinflussung des Urchristentums durch den Hellenismus vor allem auf dem kultischen Gebiete erkennen in weitgehendem Maß auch kath. Forscher an, s. jetzt Odo Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der eucharistischen Liturgie 2. u. 3. Aufl. Freiburg 1919. Die Mächte, von denen der Mensch erlöst werden soll, sind nach Paulus wie nach den Mysterien und den Gnostikern die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, die Elementargeister (vgl. Röm 8 38; Gal 4 3 ff. Reitzenstein, Poimandres 79 ff., 287 f.)

umgekehrt, im Sinne der religionsgeschichtlichen Auffassung: „das Christentum ein Produkt des Evangeliums auf dem Boden des griechischen Geistes", wie wir Harnacks These vom Wesen des Dogmas hier wenden wollen — womit, wie gesagt, das Problem formuliert, nicht gelöst ist.

Warum wir hier so tief in diese Fragen uns einlassen? Weil nur so ganz anschaulich wird, wie der Christusgedanke des Neuen Testaments nicht einfach aus der Person Jesu ableitbar ist. Der ursprüngliche Sinn des Christusgedankens nicht nur, auch seine volle Entfaltung ist nicht ausschließlich von der Person Jesu bestimmt. Das zeigt uns vollends klar ein Blick in die Christusfrömmigkeit des N. T. in ihrer reifen Gestalt: in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus selber.

Der Uebergang zur Kultfrömmigkeit knüpft sich vor allem an den Titel Kyrios. Mag der Name „Herr" schon in der palästinensischen Urgemeinde gebraucht worden sein (Maranatha!)[18], mögen schon früh einzelne alttestamentliche Stellen von Adonaj-Jahve auf Jesus übertragen worden sein — entscheidend wirksam geworden ist das alles erst in den hellenistischen Gemeinden; erst in der griechischen Uebersetzung wirken Stellen wie Psalm 110 so stark christologisch (Bousset, Jesus der Herr 37 f.); in den Evangelien taucht κύριος erst „am Rande" der synoptischen Ueberlieferung auf (a. a. O. 13 f.), hier erst erhielt der Name Kyrios = Christos seine volle Prägung[19]. Auch Seeberg (a. a. O. 28) unterscheidet scharf zwischen dem Gebrauch von θεός für Gott, von κύριος für Christus.

Bousset geht aus von der Stelle I Cor 8 5 f. Hier hat der Monotheismus des Juden Paulus dem hellenistischen Glauben an viele κύριοι eine eigentümliche Wendung gegeben. Mag es viele sogenannte Götter geben, im Himmel oder auf Erden — und in der Tat gibt es viele κύριοι[20] — ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα

[18]) Kyrios 98 f., 107 f. Jesus der Herr 22 f. Boussets Erklärung oder vielmehr Wegerklärung dieser Formel (a. a. O. 98 f., 107 f.) wird wenige überzeugt haben, auch unter seinen Freunden. Wir werden mit dieser „aramäischen Ursprungsmarke" (Deißmann) als einem Urdatum auch weiter zu rechnen haben vgl. auch J. Weiß, Archiv für Relig.Wiss. 1913. 482).

[19]) Nach Dalman, Worte Jesu 149 ff und 266 ff. ist der ganze Uebergang von Jahve in Adonaj auf hellenistischem Boden vor sich gegangen. So auch Althaus, „Unser Herr Jesus Christus" NKZ. 1915, 534 ff. . . . Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung der LXX s. vor allem Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrb. für d. Klass. Altertum 1903, 160 ff.)

[20]) Nur haben sie nach Paulus nicht den Rang von Göttern, sie sind Dämonen. An ihre Existenz glaubt Paulus allen Ernstes (s. gleich nachher I Cor 10 20 f.).

καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ — eine Stelle von feierlich liturgischem Klang, wie später der Gesang des Credo: „et in unum Dominum Jesum Christum . . ." — damals aber eine kühne Neuschöpfung, eine religionsgeschichtliche Synthese ersten Rangs. Drei Größen sind darin in Beziehung gesetzt: der εἷς θεὸς der Juden und der griechischen Philosophie, die κύριοι der Hellenisten, und der κύριος Jesus Christus. Werden jene von ihrer Würde entthront und ist der eine Jesus Christus an ihre Stelle getreten, so haben sie ihm doch den Kyriosnamen und die Kyriosstellung abgetreten; und, was noch wichtiger als der Name: neben den εἷς θεὸς καὶ πατήρ ist der κύριος Χριστός getreten.

Was bedeuteten die κύριοι für den hellenistischen Orientalen[21])? Sie waren Heilsgötter, zu denen man seine Zuflucht nahm in allerlei Nöten, denen man Leib und Leben anvertraute, indem man sich ihrem Dienst verschrieb. So war der κύριος Σεράπις-Ἀσκλήπιος ein Liebling des einfachen Volkes, den man in Krankheit oder Seenot anrief und dem man nachher Dank spendete. Ja mancher stellte sich dann ganzlich in ihren Dienst. Die Fülle reicher Anschauung hierfür aus den Inschriften, Papyri und Ostraka hat uns Deißmann zugänglich gemacht.

Aber man suchte noch mehr bei den κύριοι. Die einzelnen Nöte Leibes und Lebens waren nicht alles; Opfer und Zaubereien richteten nichts aus. Die Erlösungssehnsucht ging doch vielfach tiefer. Wie tief sie in der griechischen Seele angelegt war, hat uns schon für die frühere Zeit Erwin Rohde in seiner Psyche sehen gelehrt (vgl. auch Jakob Burkhardts Griechische Kulturgeschichte, Schellings Philosophie der Mythologie, auch Goethes Orestgestalt). Aehnliches finden wir auf dem Boden des Orients (vor allem in Aegypten).

[21]) Vgl. zum folgenden die bekannten Werke von A. Deißmann, Licht vom Osten (zuerst 1909). A. Dieterich, Abraxas 1891 und Mithrasliturgie 1903. Reitzenstein, Poimandres 1904. Die hellenist. Mysterienreligionen 1910. 2. Aufl. 1920. Derſ., Das iranische Erlösungsmysterium 1921. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Reich 1907. P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur 1907. (Derſ., Die urchristlichen Literaturformen in Hetzmanns Handbuch z. N. T. 2. Aufl. 1912.) Ferner G. Anrich, Das antike Mysterienwesen und sein Verh. zum Christentum 1894. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien 1896. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. 1909. H. Achelis, Das Christentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte I. II 1912. Art. Synkretismus in RGG V. Einschränkend Heinrici, Hellenismus und Christentum 1909. Derſ., Die Hermesmystik und das N. T. 1918. Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit 1918. Religionsgeschichtliche Parallelen 1921.

Das alles war gesteigert und zum Gemeingut weiterer Kreise geworden um die Wende des Jahrtausends. Ein tiefes Verlangen nach Reinheit, nach Freiwerden von der Last des Leibes, von Krankheit, Sünde und Tod, nach Teilnahme am ewigen, seligen Leben der Götter ging durch die Welt des Ostens. Hier suchten die Mysterienkulte zu helfen[22]) Μυστήριον bedeutet Sakrament; durch Riten aller Art: heilige Mähle und Waschungen, Salbungen und Besprechungen, Bekleidungen und Bekränzungen glaubte man am Leben der Gottheit teilzunehmen, mit ihr zu sterben und auf ewig wiedergeboren zu werden — „Renatus in aeternum" steht auf dem Grab eines Mysten. Hinter diesen Riten standen mythische Erzählungen vom Leiden, Sterben und Wiederaufleben der Gottheit.

„Faßt Mut, Geweihte, da der Gott gerettet ist!
Auch euch wird Rettung aus den Leiden werden."
(Uebersetzung nach Jacoby.)

Anfangs in streng geschlossenem Kreis, oft in grob sinnlicher Form betrieben, — später erweitert, durch Predigt und Erbauungsliteratur verbreitet, durch die Einwirkung der spätantiken, religiös gestimmten Philosophie vergeistigt und versittlicht, so wirkt diese Frömmigkeit auf das werdende Christentum ebenso stark ein, wie der ethische Monotheismus der Propheten und die spätjüdische Apokalyptik. Wir dürfen freilich nie vergessen, was Bousset sagt (Jesus der Herr S. 39): „Hier dringt der Geist des alttestamentlichen Monotheismus in den Kyriosglauben der Antike ein; und das ist zugleich der Geist ethischer Willensstärke, der sich sehr bald zu dem Heldentum der Märtyrer, zur Treue bis in den Tod bewähren wird." Und schon Paul De Lagarde sagt schön (Deutsche Schriften 227): „Jesu Tod transponiert diese alten Weisen in eine höhere Tonart, aus Moll in Dur." Also es handelt sich um mehr als Uebernahme: um eine religiöse Neuschöpfung[23]), auf Grund jenes Sichdurchdringens spezifisch paläst inensischer mit orientalisch-hellenistischer Frömmigkeit. Das zeigt sich vor allem am Sprachgut. Die religiöse Sprache der paulinischen und johanneischen Schriften ist zum guten Teil mit der Sprache jener Frömmigkeit identisch. Die Sprache ist kein bloß flüchtig entlehntes Gewand: mit ihr ist etwas vom Herzblut jener Frömmigkeit übergegangen in die

[22]) Zum folgenden auch Jacoby, Relig.gesch. Volksb.: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum. Ferner jetzt Gillis P. Wetter, Altchristliche Liturgien. Das christliche Mysterium 1921, Forschungen zur Rel. und Lit. des A. und N. T. N. F. Heft 13.

[23]) Bousset a. a. O. spricht von einer „religiösen Tat".

rchristlichen Gemeinden[24]). Und mit der Sprache hängt eng zusammen ie Sitte; mit beiden die Anschauungs- und Empfindungswelt. Mit inem Wort: die griechisch redenden Christengemeinden waren Kult- genossenschaften des Κύριος Χριστός[25]).

Der feste Anhaltspunkt für diese Behauptung liegt in dem sakramentalen Charakter[26]) der heidenchristlichen Frömmigkeit. Die apokalyptische Zukunftserwartung wurde umgebogen in die gegenwärtige Kultgemeinschaft mit Christus. In den Sakramenten ist er gegenwärtig als der κύριος, in den ekstatischen Erscheinungen als das πνεῦμα.

Also ein Frömmigkeitstypus, der sich von dem der Urgemeinde ehr deutlich abhebt. Die Person Jesu von Nazareth tritt zurück vor er Person des himmlischen Kyrios und gegenwärtig wirksamen Geistwesens.

Dieser Typus wird aufgenommen und zur klassischen Ausbildung gebracht, aber auch vertieft und verinnerlicht und damit von seinen nagisch-superstitiösen Elementen gereinigt von Paulus, dem helle-

[24]) Reitzenstein hat gezeigt (Nachr. der Gött. Ges. d. Wissensch. Phil.-ist. Kl. 1910, 324 ff.; Gött. Gel. Anz. 1911, 537–568), wie in ein altchristliches Gebetbuch das Schlußgebet aus Poimandres eindringen konnte. S. auch dazu Odo Casel, ecclesia orans II 44 f. Die synkretistische Beeinflussung der Grundbestandteile des christlichen Gottesdienstes gibt der kath. Forscher ruhig zu. Dieses Beispiel zeigt schlagend, wie das Christentum durch den Strom hellenistischer Mystik hindurchgegangen ist. Daß diese Beeinflussung vielfach keine direkte war, sondern vor allem durch das hellenistische Judentum vermittelt ist, gibt auch Reitzenstein (Poimandres 241 f.) durchaus zu.

[25]) Daß die christlichen Gemeinden sozial, rechtlich und religiös Kultgenossenschaften waren nach Art der Antike, das hat zuerst Heinrici eingesehen und eingehend nachgewiesen in seinen Abhandlungen und Kommentaren zu den Korintherbriefen. Daß sie Kultgenossenschaften des κύριος Χριστός waren, hat vor allem Deißmann zur Anschauung gebracht.

[26]) Seit Eichhorns These über den religionsgeschichtlichen Charakter des Abendmahls (1898) hat sich das von ihm geforderte Material gefunden und gehäuft. Jetzt s. Gillis P. Wetter, Altchristliche Liturgien, Das christliche Mysterium 1921 (Forschungen zur Rel. und Literatur des A. und N. T., N. F. Heft 13). Daß schon die spätjüdische Frömmigkeit stark sakramental gefärbt ist, weiß ich wohl. Der synkretistische Einfluß reicht eben schon ins Judentum hinein. Deshalb kann die synkretistisch-sakramentale Hauptwelle trotzdem späteren Datums sein. Alt ist jedenfalls das synoptische Wort Mk 10 38 f. Hier ist im Munde Jesu sein Leiden das sakramentale Vorbild für das Leiden der Seinen (s. auch Wellhausen zu der Stelle, ferner Mk 14 36; Luk 12 50. Hiezu Reitzenstein N. T. Wiss. 1912, 10 ff. J. Weiß, Arch. f. Relig.Wiss. 1913, 441 f. Auch in der Mithrasliturgie (Dieterich s. 120) ist die Weihe des Helios vorbildlich für die Weihe der Mysten. „Helios ist der Erstling der Mysten, der als Sohn des Mithras im Reich des Vaters der Mittler wird zwischen Mithras und den andern Mysten."

nistischen Juden aus Tarsos, einem Durchgangspunkt für die hellenistische Welt in den Osten, für die orientalische in den Westen[27]).

[27]) Zu Paulus s. vor allem Deißmann, Paulus 1911. K. Deißner, Auferstehung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912, 97 f. bestreitet, daß bei Paulus zwei verschiedene Gedankenkreise vorliegen. Indem er den Pneumagedanken von vornherein eschatologisch auffaßt, verdeckt er sich das eigentliche Problem. Der Dualismus ist als Ausgangspunkt vielmehr festzuhalten. Dann erst weiß man ganz zu würdigen, wie Paulus so verschiedenartige Dinge so innerlich miteinander verflochten hat. Diese Verflechtung bestreiten wir keineswegs, vgl. Deißmann, Ἐν Χριστῷ, S. 103 ff. zu Galater 2 20 ff. Ohne Tod Christi und Auferstehung Christi gäbe es auch für die Gläubigen kein ἐν Χριστῷ. Der Versuch A. Schweitzers (Geschichte der paul. Forschung 1912), Paulus unter Ausmerzung aller hellenistischen Elemente zum rein jüdischen Apokalyptiker zu stempeln, ist trotz der vielfach beherzigenswerten, zur Vorsicht (Rückwärtsdatierung später bezeugter Erscheinungen!) mahnenden Kritik an religionsgeschichtlichen Aufstellungen, in seiner völligen Ablehnung dieser Methode, wie in den positiven Aufstellungen als verfehlt abzulehnen. — Mit Recht weist Reitzenstein in seiner Auseinandersetzung mit Schweitzer (Z. f. neutest Wiss. 1912, S. 1 ff.) auf das Johannesevangelium hin als auf die Instanz, an der Schweitzers Konstruktion endgültig scheitert. — Die persönliche und gedankliche Originalität des Paulus wird von den besonnenen unter den Religionsgeschichtlern in keiner Weise geleugnet.

Worin besteht dann seine Originalität, wenn er doch nach Bousset (Jesus der Herr 43 f.) zunächst auf längere Zeit ganz „in das Leben der hellenistischen Gemeinden eingetaucht" ist? Die „persönliche Art, die hinreißende Glut", von der Bousset redet, genügt nicht (s. Galater 1 15 f.). Die „schöpferische Tat" wird doch wesentlich auf Rechnung des Apostels zu setzen sein. Stark betont das Reitzenstein, was gerade bei diesem Hauptkenner der hellenistischen Quellen besonders zu beachten ist, der auch sonst die nötige kritische Vorsicht bei der Uebertragung religionsgeschichtlicher Analogien auf das N. T. nicht außer acht läßt (s. z. B. Poimandres 1904, 241 ff., Iranisches Erlösungsmysterium 131 ff., vgl. auch Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca 1916, 254 f. über des Paulus Versuch I Cor 13, γνῶσις und ἀγάπη, in ein neues Verhältnis zu setzen). In Leben und Intuition sei der Gegensatz bei ihm überwunden und ein völlig Neues geschaffen, im Denken bediene er sich der Sprache seiner Umwelt und habe darum dies Neue nicht zu befriedigendem Ausdruck bringen können. Aber das Charakteristische des Paulus sei in den zeitgeschichtlichen Beziehungen nicht zu erschöpfen. Es sei bei ihm ein Mehr vorhanden, das in den Zeitbegriffen nicht aufgeht. Alles bloß äußerliche Kopieren auf seiten des Paulus lehnt R. ab. „Eine religiöse Persönlichkeit kann derartig gar nicht entlehnen, sie schafft immer individuell und eine religiöse Vorstellung, welche die Welt überwindet, muß im letzten Sinne neu sein" In der Religionsgeschichte besonders gelte die Wahrheit, „daß nichts einwirken kann, das nicht Vorbereitungen findet, und nichts lebendig wird, das nicht im wesentlichen neu wird". „Die Vorwürfe, die religionswissenschaftliche Arbeit entwerte die Persönlichkeit und führe in logischer Konsequenz zu der unhistorischen Leugnung der Existenz Jesu, darf ich nach dieser Aufklärung wohl beiseite lassen ... Die Religionsgeschichte kann, wenn sie wirklich philologisch betrieben wird, die Be-

Die Christusfrömmigkeit des Paulus ist etwas anderes als die Messiashoffnung und Jesusnachfolge der ersten Jünger. Wir atmen eine andere, eine weichere Luft. Gewiß: Paulus teilt die Glut und Spannung der Hoffnungsreligion. Aber diese Spannung hat ihre Härte verloren durch die Gegenwart des erhöhten Herrn. Der gegenwärtige Heilsbesitz hat die Sehnsucht nicht abgeschwächt, vielmehr verinnerlicht. Was Paulus durch Christus jetzt schon hat, das läßt ihn um so mehr sich strecken nach dem, was vor ihm liegt, nach der Vollendung. Der Geist ist ἀρραβών, ἀπαρχή, für dies volle Daheimsein bei dem Herrn und die volle Erhebung aus der Welt der σάρξ und des Todes in die volle Freiheit der Kinder Gottes. — II Cor 1 22, 5 5; Eph 1 13 f.; Röm 8 23. Wohin aber der Zug der Frömmigkeit drängt, das zeigt das Johannesevangelium mit seiner vollen Vergegenwärtigung des Gerichtes wie des ewigen Lebens — darin das echte Kind des paulinischen Geistes [28]). Die Bekehrung des Paulus

deutung der Persönlichkeit gar nicht herabzudrücken suchen, weil gerade ihr höchstes Ziel stets das Erfassen der Persönlichkeit ist." Auch bei Forschern wie Dieterich handle es sich um ein „Einordnen", nicht um ein „restloses Erklären der religiösen Erscheinungen". — Wir bringen diese Worte Reitzensteins so ausführlich, denn sie dürfen von rechts und links wohl gehört und beherzigt werden gegen Vorurteile wie gegen Uebertreibungen. Einseitig ist es z. B., wenn J. Weiß als Aufgabe der historischen Methode die nivellierende Einreihung des Persönlichen in das Zeitgeschichtliche bezeichnet (Arch. f. Rel.Wiss. 16. 425 f.). Die Originalität der Persönlichkeit ist doch nicht bloß eine dem Nullpunkt möglichst anzunähernde Größe, sondern positiv ein Arbeitsprinzip der historischen Forschung selbst. Weiß' eigene Arbeiten sind des Zeuge.

Worin besteht dann, fragen wir noch einmal, die Originalität des Paulus? Reitzenstein vergleicht ihn mit Philo. Philo ist nicht „gestorben" und seine φιλοδαίμονες sind wohl in ihrem Wesen „gesteigert", aber nicht „verwandelt" ... Bei Paulus liegt das Gewaltige darin, daß er eine Bekehrung durchgemacht hat, zu einer wirklichen Umschaffung des Sinnes kam. Mit andern Worten: Paulus überwindet den griechischen Intellektualismus. „Das Mysterium ist ihm nur das Bild für eine wirkliche μεταβολή, eine transformatio ... Dies Wunder liegt zugrunde, denn eine wirkliche Bekehrung, etwas an sich unendlich Seltenes, ist immer ein Wunder. Für den Hellenismus ist das Wunder Form und das Mysterium das Wesenhafte, für Paulus das Mysterium Form und das Bekehrungswunder das Wesenhafte". Darin liegt das Individuelle und zugleich das Jüdische in diesem Teil seines Denkens. Man darf nur diese „Bekehrung" nicht einseitig auf das Damaskuserlebnis beschränken, vor dessen üblicher Ueberschätzung und unberechtigter psychologischer Ausbeutung Bousset und vor allem Heitmüller (zuletzt in der Festschrift für W. Herrmann, ZThK 1917, 136 ff) mit Recht warnen, besonders auch Wernle gegenüber, der hier stark mit traditionellen Mitteln arbeite.

[28]) Bousset (Jesus der Herr 1916): Des Paulus Frömmigkeit schwingt zwischen Vergangenheit und Zukunft (Doppeldeutung der Rechtfertigung jetzt und

und sein Verkehr mit den hellenistisch-sakramental gestimmten Christengemeinden Syriens haben sein ursprünglich jüdisch-apokalyptisches Christusbild umgeschmolzen zum Bild des gegenwärtigen Herrn-Geistes. Damit haben die von Jugend auf bei ihm vorhandenen hellenistischen Elemente endgültig die jüdischen überwogen und in sich aufgenommen.

So ist gegenüber der palästinensischen Urgemeinde doch ein Neues festzustellen. Das Maranatha mag in Antiochien und Ephesus nicht minder innig erklungen sein wie in Jerusalem; und doch ist ein neuer Ton darin; jetzt schon, im Herrnmahl, wird der Herr bei seiner Gemeinde empfangen, die ihn erwartet als eine geschmückte Braut. — Und wiederum tut Paulus auf diesem neuen Boden einen weiteren Schritt; den vom Mysterium zur Mystik, von der kollektiv-sozialen Kultgemeinschaft zur individuell-persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn. Hier, in der Vertiefung des Christuskultes zur Christusmystik, liegt des Apostels eigenste Schöpfung. Nicht nur im Sakrament ist ihm Christus nahe, vielmehr in des Apostels ganzem Leben; er lebt und webt in Christo. Für die Gemeinde, an die Paulus schreibt, ist ὁ κύριος der im Gottesdienst gegenwärtige Herr, für Paulus die sein Leben stetig regierende und belebende persönliche Kraft[29]). Sein altes Ich, der nur psychische Mensch in ihm ist tot; an die Stelle ist

---

im Gericht) — „Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet". — Kurt Deißner, Auferstehung und Pneumagedanke bei Paulus 1912, betont richtig (z.B. 97 f.), daß für Paulus beides nicht zu trennen ist, eins das andre fordert, verdeckt sich aber das Gewaltige dieser Synthese, indem er die ursprüngliche Verschiedenartigkeit dieser Gedanken- und Stimmungskreise außer acht läßt. Gerade darin besteht ja das Große dieser Leistung, daß für Paulus Zukunfts- und Gegenwartsreligion, Judentum und Griechentum zur Einheit verschmelzen . . D. sieht den Pneumagedanken von vornherein im ausschließlich eschatologischen Licht und verdeckt damit den springenden Punkt des Problems.

[29]) J. Weiß, Das Urchristentum, 353 ff. und die Mystik des Paulus 1914, bestreitet, daß die Christusmystik den Kern der paulinischen Frömmigkeit bilde, und legt den Nachdruck auf die πίστις Demgegenüber halten wir die Christusmystik (im engsten Zusammenhang mit der Pneumamystik) für den „Herzpunkt der paulinischen Frömmigkeit" (mit Deißmann, Bousset u. a.). Allerdings ihr Reichtum ist damit nicht erschöpft. Die paulinische Frömmigkeit ist aus zwei Quellen zusammengeflossen, der jüdisch-urgemeindlichen und der hellenistischen. Hier ἐν Χριστῷ = ἐν πνεύματι, dort πίστις. Beides steht sich aber in der Seele des P. nicht dualistisch gegenüber. Beide Ströme haben sich bei ihm vereinigt und haben sich ihre Färbung mitgeteilt (Deißmann 93 ff.). Die πίστις ist mystisch gefärbt, das ἐν πνεύματι hat durch die πίστις den geistig-ethischen Charakter bekommen. Beides sind Ausdrücke für ein Erlebnis. Vgl. die enge Verbindung von beidem Gal 2 19 f. und Weizsäckers Darstellung der paul. Theologie. Das eine ist die griechische, das andere die jüdische Ausdrucksform. Zu letzterer s. vor allem Schlatter, D. Glaube im N. T. ³1906 u. Theol. d. N. T. 1910.

ein neues, pneumatisches Ich, das Christus-Ich, getreten [30]). — In den Höhepunkten seines Lebens und Wirkens, aber auch in Schwäche, Schmach und Leiden leiblicher und seelischer Art, ja gerade hier ist Christus in ihm und erweist seine Kraft. Aber nicht nur im Apostel und nicht nur im Pneumatiker, in der Gemeinde, in jedem Christen lebt nach der Paulusüberzeugung der Christus, wirkt der Geist. Sein wahres Kennzeichen ist das sittliche Leben der Christen. Die Hoffnung, die Erkenntnis, vor allem aber die Reinheit und die brüderliche Liebe (I Cor 13). Die Gemeinde in all ihren Gliedern mit ihren besonderen Gaben und Aufgaben ist der Leib, Christus der belebende und regierende Geist darin (das Bild von Haupt und Gliedern ist später — Col 1 18; Eph 1 22, 4 15, 5 23). Ja die Gemeinde ist der werdende Christus, der Christus die Idee oder Entelechie der Gemeinde (Eph 4 12 f.).

Der bezeichnendste Ausdruck für diese Frömmigkeit ist die Doppelformel: ἐγὼ (ἡμεῖς) ἐν Χριστῷ und Χριστὸς ἐν ἐμοὶ (ἡμῖν) [31]), die als Bezeichnung nicht nur des bleibenden Zustandes der Christen, ihres Verhältnisses zu Christus, sondern vor allem als Bezeichnung der Christusgesinnung und Christustätigkeit in ihren einzelnen Zügen das ganze Denken, Reden und Treiben des Apostels durchzieht. Die Identität von κύριος und πνεῦμα geht schlagend hervor aus der Parallelstafel von ἐν Χριστῷ und ἐν πνεύματι (Deißmann, ἐν Χριστῷ S. 85 ff.), (II Cor 3, vgl. bes. Gal 3 4 mit 3 9. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, 2. A. 1899, 97 ff. [32]).

[30]) Dazu Bousſets Ausführungen über den pauliniſchen Dualismus (Jeſus der Herr Kap. 7) und beſ. die Theſe von Reitzenſtein, daß im Pneumatiker überhaupt und ſo auch bei Paulus das Pneuma an die Stelle der Pſyche tritt (Myſterienreligionen 1909 160 ff.). Beachtenswert dagegen die eingehende Unterſuchung von Kurt Deißner, Paulus und die Myſtik ſeiner Zeit 1918, beſ. S. 17 ff., die gegenüber Reitzenſteins Theſe die Eigenart des pauliniſchen Pneuma feſthält. S. auch Schlatter, Theol. d. N. T. II 324 f.

[31]) Deißmanns Arbeit von 1892 (Die neuteſt. Formel „in Chriſto Jeſu") ſollte auch heute nach faſt 30 Jahren von keinem Theologen unſtudiert bleiben als Muſter für alle derartigen Unterſuchungen. — Die Analogien in der religiöſen Sprache der Zeit fehlen nicht ſo ganz, wie Deißmann damals annahm, vgl. ἔνθεος, ἐνθουσιασμός, θεολογεῖν, θεολόγος. S. jetzt E. Weber, NkZ. 1920, 213 ff. „D. Formel „in Chriſto Jeſu" und die paul. Chriſtusmyſtik." Schlatter II, 317 ff.

[32]) Die Diſſertation von Traugott Schmidt, „Chriſtus in uns — wir in Chriſtus" (Diſſ. Gött. 1913) vertritt entſchieden die Theſe: Chriſtus für Paulus nicht nur Idee oder Potenz (= Pneuma), ſondern Perſönlichkeit, womit gegeben iſt: aber doch auch allgemeine Potenz. Mit Recht geht Schmidt von der Parallele: ἐν Χριστῷ ἐν πνεύματι aus. Im letzten ſieht er den primären Ausdruck und die Wurzel des erſten. Von hier aus iſt die inhaltliche Identität bei doch nicht völligem Sichdecken der Gedankenformen zu begreifen. Inzwiſchen

Mit alledem wächst der Christus über das Maß einer Einzelperson hinaus. Er überschreitet die Grenzen des Persönlichen, indem er in der ganzen Gemeinde und innerhalb ihrer Sphäre im einzelnen Christen wohnt und wirkt. Beides überschreitet den Begriff der Persönlichkeit weit; auch wenn man das Fließende der antiken Psychologie in Anschlag bringt, die zwischen Ich und Umwelt, Ich und Du, Ich und Wir nicht die starren Schranken der späteren Seelensubstanzlehre kennt. Wie heute noch im Animismus ist die Seele ein Fluidum, das seinen Ort verlassen und andern Seelen einwohnen kann, und ebenso den Einflüssen andrer Seelen und Geister unterliegt. Dazu die besondere Neigung jener Zeit, die Grenzen des Persönlichen und des Ideellen zu verwischen, Ideen zu hypostasieren und zu personifizieren. — All das in Rechnung genommen — es zeigt gerade, wie wir den Christusgedanken des N. T. auf unsre Begriffe von Individualität und Persönlichkeit nicht festlegen dürfen [33]). Die Zurückschraubung des Christusgedankens im N. T. auf den historischen Jesus vollends ist eine Gewaltsamkeit gegen die schlichten Zeugnisse der neutestamentlichen Frömmigkeit. Auch mit der Jesusliebe eines Bernhard von Clairvaux oder Zinzendorf hat Paulus wenig zu tun. Völlig fehlt ihm der sinnliche Verkehr mit Christus in seinen verschiedenen Abstufungen. Die στίγματα Χριστοῦ sind ihm eine Sache herben, schweren Ernstes (s. u.). Vor allem schwindet ihm nie das Gefühl der Ehrfurcht, des Abstandes.

Das Christusverhältnis drückt sich aber für Paulus nicht nur in dieser einen Formel aus. Die Töne, die er findet, sind vielmehr außerordentlich reich. Wir können nur einiges davon anklingen lassen und verweisen im übrigen auf Deißmann; „Paulus wirkt διὰ Χριστοῦ, d. h. nicht um Christi willen", sondern kraft der in ihm wirkenden Christusmacht [34]); er ermahnt durch die πραΰτης καὶ ἐπιείκεια τοῦ Χριστοῦ. παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος (I Cor 7 10) — das ist der Sinn des διὰ τοῦ Χριστοῦ. — Besonders verweist Deißmann auf die zahlreichen Genitivverbindungen („genitivus mysticus" vgl. Steubing 14 f., Winer-Schmiedel § 30, § 259 A). (Ich notiere: πίστις Χριστοῦ, ἀγάπη Χριστοῦ, ὑπομονὴ Χριστοῦ I Thess 1 3, II 3 5, ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Phil 1 8, ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοὶ II Cor 11 10, Χριστοῦ εὐωδία II Cor 2 15, ἔργον Χριστοῦ Phil 2 30, οἱ τοῦ Χριστοῦ

ist des leider Gefallenen Werk über Σῶμα Χριστοῦ (1919) erschienen. Vgl. auch J. Weiß, Urchristentum 368 ff., und jetzt Kattenbusch, Festgabe für Harnack, 148 ff.

[33]) Es ist doch bezeichnend, daß Ausdrücke wie ἐν Πλάτωνι nirgends vorkommen (Deißmann a. a. O. 87 f.). Das Mystische ἐν beschreibt eben als terminus technicus die Beziehung der Menschenseele zur Sphäre des Göttlichen.

[34]) A. Schettler, Die paulinische Formel διὰ Χριστοῦ. Diss. Heidelberg 1907.

Gal 5 24, Χριστοῦ εἶναι: Röm 8 9, νόμος Χριστοῦ Gal 6 2, σὺν Χριστῷ Phil 1 20, II Cor 5 14, 13 4, Röm 6 4 ff., II Tim 2 11 usw., σὺν Χριστῷ ἐν θεῷ Col 3 3 (ähnliche Kombination von Helios (Vater), Mithras (Sohn) und Mysten s. Dieterich, Mithrasliturgie 67 f., 135, vgl. υἱοθεσία). Vgl. I Petr 4 13, 5 1 (παθήματα Χριστοῦ vgl. 1 11, 4 13, 5 9). Hebräer 11 26, 13 13 (ὀνειδισμὸς Χριστοῦ) darüber Anm. 36. Man gehe an der Hand der Konkordanz die neutest. Komposita mit σὺν durch (z. B. συμμιμηταί, σύμμορφος, συμπαθεῖν, συμπάσχειν, συναθλεῖν, συναιχμάλωτος, συναποθνήσκειν, σύνδουλος, συνεργὸς, συνστρατιώτης usw.). Es kommt hier eben nicht bloß die sog. „Dogmatik" des Paulus, sondern auch seine ganze Ethik in Betracht. Das Ethos des Paulus ist durch und durch soziales Ethos, wie seine Mystik Gemeinschaftsmystik ist.

Den Gipfel dieses Ineinanderwirkens von Gott, Christus und frommem Ich, zugleich den Höhepunkt des Selbstbewußtseins wie der Demut des Apostels stellt II Cor 5 18 ff. dar. Wie durch Christus Gott ἦν καταλάσσων τὸν κόσμον, so ruft Christus durch uns: Laßt euch versöhnen mit Gott! Denn wir, d. h. der Apostel [35]), sind für die Menschen ἐν αὐτῷ δικαιοσύνη θεοῦ; d. h. wir sind in der Christuskraft selber Gottes rettendes Wort an die Menschen; die Tat der δικαιοσύνη ist durch uns vermittelt. So allein kommt die straffe Einheit der Stelle ganz zum Ausdruck, und bekommt die große Vertauschung der Größen ihre praktische Spitze, das ὑπὲρ Χριστοῦ v. 20 seine höchste Steigerung. Auch hier, in dieser Wendung des Gedankens der δικαιοσύνη θεοῦ, handelt es sich um das Apostelamt des Paulus, womit sich die Stelle restlos in den Zusammenhang einfügt.

Das Uebergreifende im Christusgedanken erhält nun seine spekulative Weiterführung: Christus ist die Geistesmacht in der Geschichte; er war der Fels, der Israel tränkte (I Cor 10 4, er hat die alten Seher und Propheten inspiriert (I Petr 1 11 ff.), ja er ist Mittler der Schöpfung (I Cor 8 6) und Ziel der Weltentwicklung (Col 1 16 ff.; Eph. 1 10 ff.; Col 1 18), bis er alles dem Vater zu Füßen legt. Die Vollendung dieser Gedanken liegt in der johanneischen Logosidee einerseits, der johanneischen Gottesmystik andrerseits (s. Deißmann, ἐν Χριστῷ 130 f. zu Joh. 14—17). Der Christus wächst vollends ins Ueberpersönliche, wenn er mit der göttlichen Weltvernunft gleichgesetzt, wenn er „das Licht", „das Leben" genannt wird.

Hinter all dem steht als Ausgangspunkt — man stoße sich nicht an dem Ausdruck — der „Christusmythos" (über den Zusammen-

[35]) ἡμεῖς bei Paulus meist = Ich. Siehe Karl, Der schriftstellerische Plural bei Paulus.

hang von Mythos und Kult s. Bousset, Kyrios 165 ff.) das, was jener Christus tut und leidet: seine Erniedrigung, sein Leiden, Sterben und Auferstehen. — Er gibt dem Christusbild Bewegung und Leben, Seele und Wärme. Der historische Jesus hat ihn nicht erzeugt; Paulus kann ihn nicht erdacht haben. Er war schon vorhanden. Aber zum Mittelpunkt seines Lebens, zu sieghafter Realität wurde er ihm dadurch, daß Jesus von Nazareth sich ans Kreuz schlagen ließ, und seine Jünger sein Kreuz auf sich nahmen und ihm nachfolgten. — Und doch ist das für Paulus nicht nur Tat und Leiden einer einzelnen Person, und es bleibt für ihn nicht bei einer vergangenen Geschichtstatsache. Der eigentliche Entschluß, arm zu werden um unsertwillen, ist von der Himmelsmacht des Christus schon in der obern Welt gefaßt worden; und dieses Armwerden, Leiden, Sterben, Auferstehen ist nicht an einem Tag und nicht in wenigen Tagen geschehen, es geht heute noch fort[36]). Was der Christus tut und leidet, das tut und leidet die Gemeinde und der einzelne Christ und umgekehrt. Wie sie aktiv und passiv teilgenommen haben an dem Tun der überindividuellen, metaphysischen Mächte, Fleisch, Sünde, Tod, Gesetz, so nehmen sie jetzt teil an dem Leben des Christus. Zum Sterben des Christus im Fleischesleib gehört mit das Sterben des alten Menschen in uns; sein Auferstehen wird zu unserem Auferstehen; und umgekehrt: in unserer Taufe vollendet sich sein Sterben nach dem Fleisch und Auferstehen nach dem Geist; in unserm Leiden vollzieht sich auch heute noch das Christusleiden[37]); wir tragen sein Sterben an unserm Leib, damit auch

---

[36]) Vgl. aber Hebr 9 25 ff., wo die Einmaligkeit des Geschichtsereignisses betont, ihre Wiederholbarkeit ausdrücklich abgelehnt wird. Mit der philonisch-allegorischen Grundorientierung des HebBr. von der hl. Geschichte steht diese seine Auffassung von der ev. Geschichte in eigentümlichem Kontrast.

[37]) Auf die Bedeutung des Ausdruckes παθήματα Χριστοῦ, θλίψεις Χριστοῦ hat zuerst Deißmann hingewiesen, doch siehe schon Calvin. Die Heidelberger Dissertation von Arnold Steubing (Der Begriff Christusleiden 1905) geht aus von einer genauen Exegese von Col 1 24 (doch faßt er die „Leiden des Christus" bei den Gläubigen bloß als artgleich, nicht als wesensgleich). An Stellen habe ich notiert: Röm 6 3 ff., 8 17; I Cor 4 9—13; II Cor 1 5, 4 7 - 18, 13 3 f., 11 0 f; Gal 5 24, 6 2, 14, 17, 2 19 f.; Eph 3 1, 13; Phil 1 7, 13, 3 10; Col 1 24, 2 11 ff., 3 1—4 — also alle Paulinen außer den beiden frühesten: den Thessalonicherbriefen, dazu vgl. I Petr 4 1, 13, 1 11 ff. (auch die Leiden der Christen mitgeweissagt) Hebr 11 26; 13 13; Ignat. Eph 8 1; Trall 13 3; Rom 6 3. Weinel (Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter 1899, 114) verweist auf die Martyrien von Lugdunum und Vienne bei Eusеb: der Christus leidet mit großen Wunderwirkungen in den Bekennern. — Eine eingehende Besprechung auch nur der wichtigsten Stellen kann hier nicht gegeben werden. Nur so viel: gerade in den persönlichen Bekenntnissen des

sein Leben an uns kund werde. — Und dennoch kein respektloses Verschmelzen von Göttlichem und Menschlichem. Man vergleiche die „Oden Salomo", und man wird die feine Grenzlinie empfinden, die dort verwischt, bei Paulus in voller Deutlichkeit gewahrt wird. Dazu bei ihm die starken Gegengewichte der Ehrfurcht, ja der Furcht vor dem Heiligen.

Das alles sind für Paulus keine bloßen Bilder, es sind ihm volle Wirklichkeiten. Eine sehr selbständige Frömmigkeit, schöpferisch in der Verarbeitung und Umschmelzung recht verschiedenartiger Elemente, in manchem, vor allem im Ethischen, der Frömmigkeit Jesu verwandt. Hier wie dort ein Geist der Hingabe an Gott und die Brüder, volle Freiheit von der Welt und den Menschen, verbunden mit höchster Treue im gottgewiesenen Beruf; höchstgespanntes Selbstbewußtsein und echte Demut; rücksichtslose Härte in der Erfüllung göttlicher Forderungen und zarteste Rücksicht auf die Schwachen. Und doch: auch das Verwandte ist neu geprägt und steht in neuen Zusammenhängen. Dieser Geist der Hingabe, der inneren Freiheit von der Welt und der Treue im gottgeschenkten Beruf ist gewiß von Jesus durch das Evangelium und seine Träger auf Paulus übergesprungen [38]), aber auch

Paulus (I II Cor, Phil) treten diese Gedanken besonders hervor und haben besonders starke, eigenartige Prägung; sie sind mit seinem Herzblut geschrieben. Von ihnen sind zu unterscheiden die sakramentalen (Röm), die ethischen (Gal) und die spekulativen Aussagen (Col, Eph). In der üblichen „neutestamentlichen Theologie", die nach loci classici für des Paulus Dogmatik sucht, sind die persönlichen Aussagen des Paulus kaum berücksichtigt worden. Auch in dem schönen Büchlein von P. Fischer, Das Kreuz Christi und die Fülle des Heils, 1916, sind sie nicht ausgenützt. Und doch handelt es sich nicht bloß um einzelne Stellen, sondern um den Grundcharakter seiner Frömmigkeit. Nicht zu vergessen die einfachen Herrenworte Mk 8 34, 10 38. Das Zitat in der Stelle Joh 7 38, die man geneigt ist, als ein Hinübergreifen der aktiven Kraft des Christus auf die Seinigen, auf ihr Teilnehmen an seiner lebenspendenden Aktivität zu deuten (so Zgn. Rom 7 2), geht nach Grill, Joh. Untersuchungen I, S. 16 Anm. nicht auf die Gläubigen, sondern auf den Christus (vgl. Joh 19 34; altes mythisches Motiv). πιστεύων εἰς ἐμέ dürfte Glosse zu v. 37 sein (s. auch die ähnliche Nachstellung Joh 1 12). S. hiezu auch Greßmann, Entstehung der israel.-jüd. Eschatologie S. 24 Vgl. das zukünftige Herrschen mit Christo Off 1 6, 2 26 ff. 12, 31, 20 4.

[38]) Deißmann, Ἐν Χριστῷ S. 80: „von einem historischen Christus im Sinne dieses heute so beliebten Worts" (von mir gesperrt) „ist bei Paulus nichts zu finden". Mit ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Röm 3 24 ist keine vergangene, sondern eine gegenwärtige Größe gemeint (a. a. O. 111 f.) Der geschichtliche Christus in des Paulus Sinn ist der Erhöhte und in den Seinen Wirkende. Mit Recht verweist Deißmann auf das gänzlich unhistorische Denken der Antike, jedenfalls in Sachen der Religion. — Auf der andern Seite hat das Christuserlebnis und das Christusbild des Paulus durch den Kreuzestod Jesu seine

direkt in ihm von Gott geweckt worden. Die Person und das Werk des historischen Jesus, des „Christus nach dem Fleisch", ist in der Frömmigkeit und dem Evangelium des Paulus ein Einschlag, den wir nicht unterschätzen wollen, vielleicht durch allerlei Vermittlungen hindurch stärker in Anschlag zu bringen, als dem Paulus selbst bewußt war; doch ist gerade dieses Zurücktreten der geschichtlichen Vermittlungen im Bewußtsein des Paulus bezeichnend für die Art seiner Frömmigkeit[39]). Im Mittelpunkt der Frömmigkeit steht ihm nicht der

konkrete Prägung und aktuelle Wendung bekommen. S. dazu gerade Deißmann, Paulus 112, 114 ff., 154 ff. Diese positive Seite der Sache betonen bes. Jülicher, Kaftan, Joh. Weiß, Urchristent. 115 ff., 346 ff. Mit Recht ist in diesem Zusammenhange auch auf I Cor 1 23 ff. hingewiesen worden.

[39]) Jesus und Paulus. Die historische Frage nach der Bedeutung Jesu und der des Paulus für die Entstehung des Christentums ist meist mit der Wertfrage vermischt worden, ob Paulus gegenüber Jesus einen Fortschritt oder einen Abfall bedeute, oder aber eine sachgemäße Anwendung des von ihm übernommenen und richtig verstandenen Evangeliums auf eine neue Lage. Mit der historischen Auffassung der Leistung des Paulus als einer wesentlichen Veränderung gegenüber Jesus und der Urgemeinde verbinden ihre Wertung als Fortschritt vor allem Ferdin. Chr. Baur und seine Schüler (auch Ed. v. Hartmann), eine mehr oder weniger abfällige Beurteilung die radikaleren Schüler Ritschls und Harnacks (Wernle in seiner früheren Zeit zum Teil auch Weinel und Bousset, vor allem aber Wrede, während Ritschl Harnack, wie auch Weizsäcker, Jülicher, Kaftan, B. Weiß, J. Weiß, Deißmann Feine u. a. mehr der dritten, vermittelnden Auffassung zuneigen. Die radikale Verurteilung des Paulinismus als Verderbers der reinen evangelischen Religion geht über Lagarde auf Fichte zurück. (Vgl auch den analogen Gegensatz in der alten Kirche zwischen dem Pauliner Marcion und den antipaulinischen Pseudoklementinen, in der Mitte zwischen beiden die Großkirche.) Beide Fragestellungen, die historische wie die wertende, gehen in ihrer modernen Form auf das 18. Jahrhundert zurück, vor allem auf Semler, und weiterhin auf Erasmus. Im 20. Jahrhundert ist die Frage: „Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?" vor allem durch Wernles „Anfänge unserer Religion" (1901) und Wredes „Paulus" (1905) aktuell geworden. Ueber die Theologenkreise hinausgedrungen ist sie erst durch den Streit um die Geschichtlichkeit Jesu. Denn ein Hauptbeweisgrund für die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu ist die Behauptung, die Entstehung des Christentums sei auch ohne die Annahme eines geschichtlichen Jesus zu erklären, nach den einen als Produkt des Gemeingeistes jüdisch-hellenistischer Genossenschaften, nach den andern als Gründung des Paulus. Wer sich von der Religionsgeschichte hat belehren lassen, daß Religionen nie bloß von einer Persönlichkeit „gestiftet", ebenso auch nie bloß vom Massengeist hervorgebracht werden, der fragt nicht mehr so einseitig dogmatisch nach einer einzigen Ursache. Er fragt genauer, vorsichtiger und historisch unbefangener: „Worin besteht der Beitrag Jesu, worin der der jüdischen und der hellenistischen Urgemeinde, worin der des Paulus zur Entstehung des Christentums?" In dieser Fragestellung ist beschlossen, daß außer beiden Persönlichkeiten noch andere Faktoren zur Entstehung der umfassendsten Bewegung

Jesus der paläſtinenſiſchen Ueberlieferung, ſondern die pneumatiſche Macht, die zu ihm redet, ſo gut wie zu Petrus und den andern Jesus-

eigetragen haben, die die Geſchichte kennt, einer religiöſen Bewegung, die ſo nancherlei Elemente in ſich aufgenommen hat, daß dem Chriſtentum eine Entwicklungskraft innewohnt, wie keiner anderen Religion. — Insbeſondere wird nan Paulus nicht mehr für ſo vieles allein verantwortlich machen, was nach hm in der Kirche Syſtem geworden iſt. Vieles wäre auch ohne ihn ſo gekommen. In ſeinem Beſten iſt er, wie Jeſus, nicht verſtanden oder mißverſtanden worden. Der Uebergang des Evangeliums auf das helleniſtiſche Gebiet (ob „jüdiſch" oder „heidniſch" iſt eine Frage zweiter Hand) iſt der entſcheidende Schritt, der das Evangelium umgewandelt und dem Chriſtentum ſeine geſchichtliche Geſtalt gegeben hat. Es iſt kein Zufall, daß in Antiochien der Chriſtenname aufgekommen iſt. Wohl iſt die Verbindung Jeſus-Chriſtus das Werk der paläſtinenſiſchen Gemeinde. Aber auf griechiſchem Boden wurde aus dem Chriſtus etwas ganz Neues: aus dem jüdiſchen Meſſias der κύριος und das πνεῦμα. Jedoch der verbindende Träger der Ideen bleibt Jeſus.

So erhält auch die „immanente" Erklärung (Seeberg) das ihr zukommende Recht, nachdem wir zuerſt der religionsgeſchichtlichen, „transzendenten" Erklärung (Bouſſet) das ihre gegeben haben. Ohne die Anſtöße von außen wären die in Jeſus und der Urgemeinde liegenden Keime nicht zu ſolcher Entfaltung gekommen. In jenen liegen die nächſten hiſtoriſchen Urſachen, in dieſen die letzten geſchichtlichen und ſachlichen Gründe. Darum hat die Betrachtung von außen her nach hiſtoriſchen Maßſtäben das erſte Wort. Aber nicht das letzte. Nachdem den äußeren Urſachen ihr Recht geworden, kann erſt die Betrachtung aufs Große und Ganze des Geſchichtsverlaufes einſetzen, und die letzten, innerſten Antriebe und „Tendenzen" herausſtellen. — Um den Gegenſatz von nivellierender Oberflächenbetrachtung und Würdigung der unergründlichen Originalität der Perſönlichkeit kann es ſich dabei nicht handeln. Es fragt ſich bloß, wie die Kauſalitäten und die Originalitäten im einzelnen zu verteilen ſind. Was an der originalen Schöpfung Jeſu etwa abzuziehen iſt, das kommt dafür der Originalität der Führer der Urgemeinde, den helleniſtiſchen Gemeinden, und vor allem des Paulus zugut. Religionsgeſchichtliche Betrachtung, das betonen wir hier noch einmal, braucht nicht Oberflächenbetrachtung zu ſein. Sie bedarf der Kategorie der Originalität ebenſo wie der der Kauſalität. Sie in jedem Fall in das möglichſt richtige Verhältnis zu ſetzen, das iſt die nie zu erſchöpfende Aufgabe der hiſtoriſchen Forſchung und Darſtellung und das entſpricht ihrem unerſchöpflichen Gegenſtand: dem Geheimnis der geſchichtlichen Wirklichkeit, das hier ſo wunderbar iſt wie anderwärts (ſ. Reeff, Kauſalität und Originalität 1918).

Der paläſtinenſiſchen Gemeinde verdankt das Chriſtentum als unverlierbaren Schatz Jeſum als den Eckſtein, an den die andern Steine ſich anſchließen, von dem ſie Maß und Richtung empfangen, den Mittelpunkt, um den die Atome ſich zum Kriſtall gruppieren; der helleniſtiſchen Gemeinde den Fortſchritt von der Einzelperſon Jeſu zu dem Herrn, der der Geiſt iſt. Im Acker dieſer urchriſtlichen Ueberlieferung bleibt das verborgene Kleinod die urſprüngliche Geſtalt und die Worte des Mannes von Nazareth, der immer wieder mächtig aus dem Hintergrund hervortritt und alle Lehren über ihn ſprengt, als einer, der die Vollmacht hat; geheimnisvoll, nach hiſtoriſchen Maßſtäben ſehr mangelhaft erkennbar, und doch in einer Reihe von Einzelzügen

jüngern. — Aber auch die andere Gedankenströmung bei Paulus, di heilsgeschichtlich-dramatische, kennt nicht den historischen Jesus in un serem modernen Sinn. Diese Seite des Paulus ist freilich die vo der Kirche, vor allem im Protestantismus, fast allein verstanden ge bliebene. (Doch beachte die Kap. 2 dargestellten Unterströmungen! Wir brauchen auf diese Seite an ihm weniger einzugehen, da sie hinreichend bekannt und gewürdigt ist. Von ihr und dem an sie an schließenden kirchlichen System fühlen sich die modernen Gegner des Paulinismus seit Fichte, vor allem abgestoßen. Hätten z. B. Lagarde und Wrede neben diesem dogmatischen Paulus den mystischen mehr berücksichtigt, so wären sie zu einer anderen geschichtlichen wie religiösen Einschätzung des Paulus gelangt.

So ist Paulus der Gipfel der urchristlichen Frömmigkeit und, ist man versucht zu sagen, zugleich die kraftvollste Originalgestalt der hellenistischen Religion. Er redet ihre Sprache[40]). Aber wie redet

unverkennbar und unvergeßlich. Und es bleibt als zweites verborgenes Gut die Frömmigkeit des Paulus, mit ihrer Freiheit vom Gesetz und jeder dogmatischen Bindung an vergangene Geschichtstatsachen, mit ihrem Leben im gegenwärtigen Christusgeist, dem Geist der Kraft, der Liebe und der Zucht, mit ihrem Preis der göttlichen Gnade, vor der aller menschliche Ruhm verstummt und vor der wir Sünder sind, die stärker ist als all unsre Schuld und alle kosmischen Mächte, und die zuletzt den Sieg behält.

So verbinden wir mit einer starken Hervorhebung des eigentümlichen Anteils beider Größen an der historischen Entstehung des Christentums eine starke Betonung des eigenartigen religiösen Wertes des paulinischen Christentums; und zwar stellen wir noch über seine spekulative Bedeutung (Baur) seine religiöse Bedeutung als wesentlicher und schöpferischer Fortbildung der urchristlichen Verkündigung, die uns über die ausschließende Bindung an die einmalige Geschichtstatsache kraftvoll hinausführt. Der Wert des Evangeliums Jesu selber und seiner dies Evangelium tragenden Person kann in diesem weiten Rahmen der Christusfrömmigkeit zu seinem vollen Rechte kommen (vgl. Kap. 7). Damit ist schon gesagt, daß wir zu der einseitigen Hervorhebung und Dogmatisierung des rückwärts schauenden historischen Elementes bei Paulus (kirchlicher Paulinismus) wesentlich anders stehen als zu der ursprünglichen pauliniſchen Frömmigkeit mit ihrem Reichtum, ohne daß wir der geschichtlichen Bedeutung des Paulinismus auch in seiner verkirchlichten Form, und vor allem dem bleibenden Wahrheitsgehalt der Rechtfertigungslehre uns verschließen wollten. So wird auf die Frage der vergleichenden Wertung von beiden, dieser zweiten und eigentlich bewegenden Frage in dem Streit um Jesus und Paulus, die Antwort: „beide bleiben, jeder in seiner Eigenart", die richtige sein; wie vorher auf die Frage nach dem Gründer des Christentums die Antwort: „keiner von beiden für sich allein." Beide sind mehr, als in -tümern und -ismen zum Ausdruck kommt; sie gehören der Menschheit an. Es sei Jesus oder Paulus, alles ist euer; ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ (der in beiden war) — Χριστὸς δὲ θεοῦ.

[40]) Den rabbinischen Einschlag wollen wir dabei durchaus nicht leugnen oder unterschätzen. Paulus ist nun einmal wie das ganze Urchristentum eine

iese Sprache aus seinem Munde? Auch Männer wie Wilamowitz nd Reitzenstein erklären: so hat kein anderer je geredet, nicht Philo, icht Poseidonios oder die Hermetiker[41]). Aus der Sprache des Paulus st später zum guten Teil die Sprache der Liturgie und der Kanzel eworden. Heute spüren wir darin wieder das ursprüngliche Feuer.

Fragen wir schließlich: worin liegt der entscheidende Charakterzug im neutestamentlichen Christusglauben? Worin zugleich der wahre Grund seiner Ueberlegenheit? Antwort: er gab ein Dreifaches: 1. das gegenwärtige Heil; 2. wirkliche Erlösung; 3. eine bedeutsame Ergänzung des Gottesbildes.

1. Dem subjektiv-religiösen Leben gab der Christusglaube und die Christusgemeinschaft etwas Einzigartiges: das gegenwärtige Heil. Die spätjüdische Apokalyptik hatte die weltferne Erhabenheit Gottes zu überwinden gesucht durch die Erwartung des neuen Aeon. In Jesu Botschaft und Person war das Himmelreich so nahe herbeigekommen, wie es auf dem Boden Palästinas überhaupt kommen konnte; aber noch ist es nicht ganz da, und sein Verkünder und Bahnbrecher noch nicht erschienen in seiner vollen Herrlichkeit als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, als der gottgesandte Himmelsmensch, in die Wolken erhoben. Der Kyriosglaube brachte demgegenüber etwas Neues; er überschritt die Grenzlinie zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt; die Christen schmeckten schon jetzt die „Kräfte des kommenden Aeon". Das Heil war zeitlich gegenwärtig geworden; an Gott und seinem Reich hatte man unmittelbar Anteil. —

2. Wirkliche Erlösung war hier geboten. Die Mysterienkulte mit ihrer bunten Göttermischung boten dem Gemüt und noch mehr der Einbildungskraft reiche Nahrung, wohl auch Aufregung für die Nerven; oft genug boten sie sich marktschreierisch dem Sensationsbedürfnis großstädtischer Massen an; tollster Aberglaube,

omplexe Erscheinung. Der positive und negative Einfluß der Synagoge ist esonders von Schlatter (Der Glaube im Neuen Testament, 3. A. 1906, und heologie des Neuen Testaments II) betont und nachgewiesen. Aber auch einen tarken hellenistischen Einschlag gibt Schlatter mindestens auf dem Weg durch as Judentum zu (vgl. seine Geschichte Israels). Auf der andern Seite räumt in Forscher wie Hans Achelis (Das Christentum der 3 ersten Jahrhunderte, 913) die Bedeutung auch des palästinensischen Judentums auf das Urchristenum ein, ja er unterstreicht ihn sogar kräftig (s. darüber J. Weiß, Archiv f. Rel.Wiss. 1914, 320 ff., 328 f, vgl. auch Wernle, ZThK 1915, 77 f.)

[41]) Zu Reitzenstein s. Anm. 27. Wilamowitz, Kultur der Gegenwart I 8[2] 159. Ed. Schwartz, Charakterbilder aus der antiken Literatur II 1920. Ueber Poseidonios und seine früher unterschätzte, neuerdings vielleicht überschätzte Bedeutung s. W. Kroll, Neue Jahrb. für das klass. Altertum 1917, I. 45 ff. und jetzt Karl Reinhardt, Poseidonios 1921.

roheste Mantik wurden kritiklos aufgenommen. — In den geistigeren Formen dieser Kulte, in der philosophisch-allegorischen Auslegung der Göttergeschichten dünkte sich der Gebildete, der Eingeweihte der höheren Stufen, der τέλειος, hoch erhaben über alles Niedere, Sinnliche im Leben und Kult. Aber wer schlug die Brücke von Theorie und ekstatischer Erhebung zum wirklichen Leben, von den Höhen der Bildung zum einfachen Volk? Wie die Synagoge, so gaben Philosophie und Mysterien hohe Verheißungen, aber zugleich stellten sie hohe Forderungen, als Bedingung für die Einlösung jener. Wem galt die Verheißung? Dem Gerechten, dem Reinen, dem τέλειος ἀνήρ. In der stoischen Ethik wurde der Wille auf hohe Ziele gelenkt; aber das Herz erwärmen, den ganzen Menschen erfassen und vom Egoismus in jeder Gestalt befreien — das konnte sie nicht. Wie man gut wird, ein neuer Mensch, der seine Glieder in den Dienst des Guten stellt zur λογικὴ λατρεία, zur ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦ (Röm 6 19, 12 1), das zeigten sie nicht. Das Christentum war durchaus ethische Religion — darin blieb es das echte Kind des Prophetismus und der Bergpredigt; aber es war auch Erlösungsreligion. Was die Synagoge forderte und hoffte, was die Mysterienkulte suchten, das war hier gefunden: das volle gegenwärtige Heil — wirkliche Erlösung. Und diese wirklichen Erlösungskräfte gingen doch durch alle Vermittlungen hindurch auf den, der gekommen war, das Verlorene zu suchen und zu retten — auf die heilige Liebesmacht, von der das Leben und Wirken Jesu durchdrungen und geleitet war. Ohne ihn wäre jenes vergegenwärtigte Heil kein wirkliches Heil geworden[42]).

[42]) Hierin möchten wir Wernle (a. a. O. 1915, S. 80 f.) nachdrücklich recht geben, was von seiner völligen Ablehnung eines philonischen oder hermetischen Einflusses auf die paulinische Anthropologie wohl zu unterscheiden ist. Wernle unterscheidet nicht die auf Paulus wirkenden Zeitanschauungen, und die persönliche Prägung, die er ihnen gegeben hat. Seine Originalität wird dadurch nicht unmöglich gemacht, daß man solche Einwirkungen zugibt, sondern vielmehr bestätigt. Daß in dem sittlichen Ernst und religiösen Heroismus des Paulus mehr liegt als spätantiker Pessimismus, daß er in seiner Selbstbeurteilung (die in Selbstverurteilung wie in Selbstschätzung gleichermaßen seine großartige Wahrhaftigkeit zeigt) über das γνῶθι σαυτόν griechischer Weisheit weit hinausgeht, das ist hierdurch gleichfalls nicht ausgeschlossen, so wenig wie die starken Berührungen mit dem A. T. und mit Jesus. (So auch Bousset im Schlußwort zum Kyrios Christos, vgl. auch Jesus der Herr S. 39 ff, 60, 91 ff.) Dieses Verhältnis von zeitgeschichtlicher Bedingtheit und eigener Verarbeitung entspricht ganz der Form, in der auch sonst große Männer ihre Originalität bewiesen haben, und wie man auch sonst einen Augustin, Dante oder Luther, einen Goethe, Kant oder Schleiermacher nicht zu erklären, aber zu verstehen und zu würdigen sucht. Auch das religionsgeschichtliche „Erklären" ist nur ein Hilfsverfahren im Dienste des geschichtlichen Verstehens und Würdigens. Was darüber hinausgeht,

3. Der neuen Frömmigkeit entsprach objektiv eine Ergänzung und infolgedessen eine allmähliche Umwandlung des überlieferten Gottesbildes. Zunächst eine Ergänzung. Angebahnt war sie durch die zahlreichen Mittlerideen, die im Hellenismus wie im Judentum den starren überweltlichen Gott der Erde und den Menschen näherbringen sollten; Quelle dafür war einerseits der Orient mit seinen Engel- und Dämongestalten, andrerseits die griechische Logoslehre. In den spätgnostischen Systemen und dann im Neuplatonismus ist das alles später in ein System gebracht worden. Um die Zeitenwende dagegen waren diese Bildungen noch im Fluß. Sie strömten auch in das werdende Christentum ein. Der Gedanke der Kyriosverehrung war unzweifellos zunächst ein Stück polytheistischen Einflusses. Es ist nicht nötig, daran sich zu stoßen[43]) — als ob im μόνον an sich ein unmittelbarer religiöser Fortschritt läge. Auch die israelitischen Propheten hielten unbewußt an polytheistischen Voraussetzungen fest. Was sie bekämpften, war lediglich die polytheistische Praxis, die in Israel mit relativ monotheistischen Vorstellungen durchaus Hand in Hand ging. Im Urchristentum beschränkt sich nun freilich die polytheistische Einwirkung nicht auf das Gebiet der Vorstellungen. Die Spaltung dringt in das innerste Leben der Frömmigkeit selber ein. Gegenstand des gemeinsamen Kultus, der Herzensfrömmigkeit, des Gebets in aktuellen Angelegenheiten (II Cor 12 8), des religiösen Verkehrs im weitesten Umfang wird Christus; Gott dagegen tritt für die praktische Frömmigkeit zurück; er bleibt Gegenstand anbetender Kontemplation Röm 11 36 Röm 9 5 mit textkritischem Vorbehalt), und heilsgeschichtlicher Spekulation (Röm 1—3; I Cor 15 28) die praktische Grundstellung zu ihm ist die rückhaltlose Unterwerfung des Willens, die Anerkennung der schlechthinnigen Abhängigkeit (Röm 9 20 f.). Was darüber hinausgeht, ist aus der Frömmigkeit Israels, der Psalmen vor allem, und aus der Stoa herübergenommen (im nachapostolischen Zeitalter tritt dieser

ist naturalistischer Dogmatismus, nicht echte Historie, kann also auch dieser nicht zur Last gelegt werden.

[43]) Ich freue mich, bei K. G. Götz (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1914, 229 f.) unter Berufung auf Wundts Völkerpsychologie II 3, 539. 743 dieselbe Erkenntnis ausgesprochen zu finden. Neu ist sie nicht; sie geht über Lagarde (Deutsche Schriften) auf Schelling (Philosophie der Mythologie) s. auch Fichte (VII 106), Schleiermacher (Reden), und weiterhin auf Goethe und Herder zurück. Auch Hegel in seiner Religionsphilosophie sieht in dem abstrakten Monotheismus des Judentums (auf den Islam kommt er dort bezeichnenderweise nicht ausführlicher zu sprechen; anders in seiner Philosophie der Weltgeschichte) wohl einen formellen, aber eben darum nur einen relativen Fortschritt, und weist der polytheistischen Religion der Griechen eine höhere Sprosse auf der Leiter seiner evolutionistischen Konstruktion der Religionsgeschichte ein.

einfache jüdisch-hellenistische, am Schöpfungsgedanken orientierte Theismus wieder stärker hervor, als Gegengewicht gegen gnostisch-dualistische Askese (I Cor 10 26; I Tim 4 4); das eigentümlich Christliche ist das nicht. — Das Urchristentum, Jesus und Paulus eingeschlossen, ist nur einmal dualistischen und polytheistischen Gedanken nicht abgeneigt. Dem πνεῦμα stehen gegenüber die πνεύματα, dem Christus die Dämonen, dem Reich der Himmel das Satansreich. Schon das Spätjudentum mit seiner ausgesponnenen Engel- und Dämonenlehre, die Apokalyptik mit ihrem parsistischen Satansglauben ist ein starker Abbruch am strengen Monotheismus. Je reicher und lebendiger die Frömmigkeit, um so unaufhaltsamer werden die Schranken des starren Monotheismus durchbrochen. (Vgl. jetzt Harnacks „Marcion" 1921.)

Das ist nicht so unerhört, wie es zunächst klingt. Jeder spürbare Fortschritt auf religiösem Gebiet stellt zunächst einen neuen Gott dem alten gegenüber. Der Gott des Amos war im Grunde wirklich ein anderer Gott als der Gott der Naturkulte.

Ja es kann vorkommen, daß im Gemüt des Frommen selber Gott und Gott miteinander im Streit liegen — so in Luthers Seele der verborgene Gott, dessen Sinn und Willen niemand kennt und versteht, mit dem hellen und verständlichen Gott der Verheißung und der Heilsbürgschaft. So nahe der Monotheismus dem philosophierenden Verstande liegt, so wenig selbstverständlich ist er für die lebendige Religion; ja man kann fragen, ob die Fülle dessen, was die Religion an Beziehungen zum Göttlichen in sich trägt, in einem streng einheitlichen Gottesgedanken widerspruchslos untergebracht werden kann.

Immer und überall ist das jedenfalls nicht möglich. Neubildungen bedeuten immer eine Krisis im Gottesgedanken, die erst allmählich überwunden wird. So die Aufnahme des Kyriosgedankens in die Religion Jesu und der Propheten. Die Arbeit von Generationen war nötig, ihn dem Monotheismus einzufügen. Möglich war das nur, weil in dem εἷς κύριος Χριστὸς Ἰησοῦς und in seiner Verbindung mit dem εἷς θεὸς ὁ πατήρ schon eine entschiedene Ablehnung des vollen Polytheismus und ein Bekenntnis zum Monotheismus lag. Hier liegt das Motiv für des Paulus starke Wendungen, womit er kausal und teleologisch den Christusgedanken dem Gottesgedanken einfügt und unterordnet: τὰ δὲ πάντα ἐκ θεοῦ — εἰς δόξαν θεοῦ πατρός[44]), endlich ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Die Ueberwindung des polytheistischen Abwegs, des δεύτερος θεός bleibt das eine der beiden Hauptmotive und -probleme der christologischen Dogmenbildung.

[44]) Zu beidem vgl. auch Oden Salomos 10 4 f. (übers. Ungnad-Staerk 1910).

So ist die Eigenart und Ueberlegenheit des Urchristentums über die älteren wie die gleichzeitigen Religionen geschichtlich wohl begründet: sie liegt zunächst und vor allem in der ganz persönlichen Wirkung Jesu auf die Menschen seiner Umgebung — einer Wirkung, die seine Gegner zum Aeußersten trieb: ihn ans Kreuz zu bringen, die bei den Seinen aber nach seinem Tode noch zum seelischen Durchbruch kam in den Ostererlebnissen. In diesen Ostererlebnissen vollzieht sich für die Seinen die Verschmelzung des Erinnerungsbildes von Jesus mit dem Bilde des zum Gericht und Herrschaft kommenden Christus, und damit der entscheidende Umschwung von der Jesusnachfolge zur Christusreligion, die dann auf hellenistischem Boden ihr eigenes Schwergewicht erhielt, und zu einer eigentümlichen und wertvollen Ergänzung des israelitisch-spätantiken Monotheismus sich auswuchs. In diesem Ineinander von Jesuswirkung und Christusmystik, und weiter: in dem eigentümlichen Verhältnis der Christusidee zur Gottesidee liegt die Ueberlegenheit begründet. Damit war eine Religion erwachsen, die den höchsten Schwung des Gedankens und der Begeisterung vereinte mit schlichtester Einfalt, mit der größten sittlichen Kraft und Nüchternheit, mystische Tiefe mit klaren Gedanken über Gott und Ich, Welt und Leben. Das war Höheres, als irgendeine der konkurrierenden Richtungen bieten konnte. Abstrakter Monotheismus, gesetzlicher Moralismus boten Steine statt Brot. Die Mysterien spendeten berauschenden Trank. Der Christusglaube bot der Seele beides: Nahrung und Labe. „Wer dieses Wassers trinkt“, sagt der johanneische Christus vom Synkretismus Samariens, „den wird wieder dürsten; wer aber des Wassers trinkt, das ich ihm gebe, den wird nimmermehr dürsten; es wird in ihm ein Brunn des Wassers werden, der in das ewige Leben quillt.“

Wir haben das Urchristentum von seinen Anfängen bis auf seinen Gipfel begleitet; bis zu Paulus und zum vierten Evangelium[45]). Der letzte Aufstieg zum Gipfel bedeutet einen gewaltigen Schritt über die Religion der Urapostel, ja in gewissem Sinn auch über die Predigt Jesu hinaus — wenn auch kaum über das hinaus, was Jesus als innerstes, unausgesprochenes Geheimnis in sich getragen haben mag. Es war die Religion der Erfüllung nach der Religion der Hoffnung — Erfüllung freilich auch hier in den auf Erden möglichen Grenzen. Im Christus kommt uns Gott schon jetzt unmittelbar nahe,

[45]) Vgl. zum folgenden den Schlußabschnitt in Wellhausens „Einleitung in die 3 ersten Evangelien“ (113 ff.), das Schlußkapitel seiner „Geschichte Israels“, und die schon bisher angeführten Arbeiten von Johannes Weiß.

reißt uns heraus aus dem Bann von Gesetz, Sünde, Welt und To
und führt uns ein in sein Reich und seine Gemeinschaft. Aus de
ethischen und rituellen Gesetzesreligion, aus der apokalyptischen Hof
nungsreligion ist die Erlösungsreligion geworden. Jesus hatte beides
Gesetz und Propheten, Ethos und Hoffnung, in sich verkörpert un
zur Vollendung gebracht. Er ist die höchste Blüte der Religion Israels
Die Blüte fiel ab. Jesus mußte sterben, damit die Frucht reife
konnte an der Sonne des Gottesgeistes (Joh 12). Der Erbe wurd
Paulus und das Urchristentum. Der Erbe. Denn der spätere viert
Evangelist, so ungeschichtlich sein Christusbild ist, hatte doch dari
nicht so ganz unrecht, wenn er die Gegenwartsreligion, die Kraft un
Wahrheit, Leben und Licht aus Gott hat, schon in das Bild de
Jesus hineintrug, der unter den Menschen auf Erden wandelte, da
Kommen der Gottesherrschaft verkündigte, doch selber schon unter de
Herrschaft Gottes stand und mit ihm als Kind mit dem Vater ver
kehrte[46]). Jesus durfte Höheres verheißen, als ihm vergönnt war z

[46]) Es kann sich hierbei nicht darum handeln, der Christusauffassung de
4. Evangeliums einen unmittelbaren historischen Quellenwert zuzusprechen. Auch
die gründlichen und scharfsinnigen Untersuchungen von Loofs (Wer war Jesu
Christus? 1916) haben uns hievon nicht zu überzeugen vermocht. Von den in
4. Evangelium verwerteten Ueberlieferungsgut, das besonders in chronologische
Hinsicht mit Recht in neuerer Zeit mehr beachtet wird als früher, muß di
eigene Christusauffassung des Evangeliums bzw. seines Kreises wohl unter
schieden werden. Wie bei einem Markus aus der Ungeschichtlichkeit seiner
Christologie und der aus ihr hervorgewachsenen Geschichtskonstruktion nicht di
Ungeschichtlichkeit der einzelnen überlieferten Stoffe folgt, die er als Bausteine
für seine Konstruktion verwertet hat, so darf umgekehrt hier aus der möglichen
Geschichtlichkeit einzelner Bausteine nicht die Geschichtlichkeit der dogmatischen
Prägung und Verarbeitung durch die Ueberlieferer geschlossen werden. Je
stärker die religiöse und schriftstellerische Persönlichkeit ist, die hiebei in Betracht
kommt, je höher demzufolge der innere Wert und die bleibende Bedeutung
eines Werkes steigt, um so fraglicher wird der historische Wert des von ihr
geschaffenen Geschichtsbildes. Wir müssen endlich vollen Ernst damit machen,
historischen Wert einerseits, religiösen Wert und Offenbarungsbedeutung anderer
seits als zwei völlig verschiedene Dinge zu betrachten. Wenn wir so das Ganze
der johanneischen Christusauffassung nicht auf den historischen Jesus zurück
führen, sondern als eine wesentlich neue Schöpfung ansehen, so können, ja
müssen wir andererseits, auch vom rein historischen Standpunkt aus auch die
Verbindungslinien beachten, welche die spätere Christusfrömmigkeit mit dem
ersten Ursprung dieser ganzen religiösen Bewegung verknüpft. Wie auch sonst
große historische Schöpfungen, so ist auch diese nicht aus einer Wurzel abzu
leiten. Haben wir in unserer Ausführung dem gewöhnlich überlieferten Bilde
gegenüber vor allem das Neue, aus der Wirksamkeit Jesu für sich allein Unab
leitbare an der urchristlichen Frömmigkeit betont, so suchen wir hier den
innersten Motiv geschichtlich gerecht zu werden, das die beiden ersten
Generationen des Urchristentums von Anfang an dazu geführt hat, ihre Christus

vollführen, weil in ihm selber Größeres verborgen war, als in einem kurzen Erdenleben zur vollen Auswirkung kommen konnte[47]). Sein Tod sprengte die irdischen Schranken — die Bahn war frei für den Kyrios, der der Geist ist.

verehrung mit dem Bilde und der persönlichen Wirkung Jesu zu verschmelzen. Aus keiner von beiden Wurzeln allein ist der Christusglaube geschichtlich zu verstehen. In geschichtlichen Dingen herrscht nie bloß das Gesetz der Evolution, und ebensowenig bloß das der Epigenesis; beides wirkt hier aufs innigste zusammen. Als Vertreter der einen Theorie haben wir Seeberg, als Vertreter der andern Bousset gekennzeichnet. Seien wir dankbar für den ganzen Reichtum schöpferischer Offenbarung, der zwischen den Blättern des Neuen Testaments für uns beschlossen ist, und freuen wir uns an beiden: an dem Welt und Geschichte durchwaltenden, in steigendem Maße sich offenbarenden, in Jesus am hellsten leuchtenden Logos des 4. Evangeliums, und kehren wir um so dankbarer zurück zu dem schlichten und doch so gewaltigen Menschen, der durch alle Uebermalung hindurch aus der synoptischen Ueberlieferung zu uns spricht — ein Mensch, der Gott im Herzen trug, der, mit seinem Geiste ausgerüstet seine Ueberlegenheit nie in den eigenen Dienst gestellt hat.

[47]) So auch Schleiermacher (Glaubenslehre 2. Aufl. § 93, 2. Weihnachtsfeier, ed. Mulert S. 50 Bild vom Kristall, ähnlich hierin Lagarde-Deutsche Schriften 227). Nur meint Schleiermacher johanneisch, was wir synoptisch, dogmatisch, was wir geschichtlich urteilen. Jesus wirkte am stärksten gerade in den historisch bedingten Zügen. Denn er hat der Zeitüberlieferung eine ganz individuelle Wendung gegeben durch das, was er war, tat und erlitt. Wir kommen seiner geschichtlichen Würdigung nicht näher, wenn wir von diesen konkreten Zügen abstrahieren und ihn ins farblose „Absolute" erheben. So macht es die theologische Tradition von Schleiermacher bis auf Harnack (Wesen des Christentums). In das entgegengesetzte Extrem scheint mir R. Bultmann zu fallen (Chr. Welt 1920, Nr. 46, 47), bei aller Anerkennung des berechtigten Rückschlags, der in solch realistischer Auffassung liegt, gegen die Neigung, zuviel von späterer christlicher Frömmigkeit oder gar von moderner Aufklärungsethik („überjüdische Elemente") in ihn hineinzuverlegen und das Zeitgeschichtlich-Individuelle zu übergehen oder abzuschwächen. Die weltgeschichtliche Wirkung Jesu ging durch seine Verklärung zum „Christus" im Glauben der Seinen hindurch. Doch der, an den solche Wirkung sich knüpfte, ist an geistiger Bedeutung und vor allem an innerer Größe nicht unter den größten Propheten seines Volkes und anderer Völker gestanden; er ragt um mehr als Haupteslänge über sie hinaus, als der Bahnbrecher eines neuen Lebens. Keime dieses Lebens waren vorhanden; aber er hat sie ans Licht rufen können, weil es in ihm selber mächtiger sich regte und reiner sich gestaltete, als in den andern.

2. Kapitel.

Der gegenwärtige Christus in der christlichen Frömmigkeit und Spekulation.

Das Ergebnis unserer Analyse der neutestamentlichen Christusfrömmigkeit war: ihr Gegenstand ist niemals bloß die individuell historische Persönlichkeit Jesu von Nazareth gewesen; die von dieser Persönlichkeit ausgehende Wirkung wird von Anfang an begleitet und in immer steigendem Maße aufgenommen in die umfassende Größe des Christus, der nicht bloß als übermenschlich-göttliche Persönlichkeit („Mensch vom Himmel her"), sondern zugleich und noch mehr als überindividueller, von oben her in die Gläubigen sich ergießender und sie zu einer Gesamtpersönlichkeit verschmelzender Gemeinschaftsgeist (πνεῦμα) und als weltumfassende metaphysische Macht (λόγος) gefaßt wird. Immer mehr tritt so in der urchristlichen Frömmigkeit das Moment der Erinnerung und der Hoffnung zurück (freilich ohne je ganz zu verschwinden) und das der gegenwärtigen Wirksamkeit hervor, der Wirksamkeit im ganzen der Gemeinde und im einzelnen Gläubigen (ἐν Χριστῷ, σῶμα Χριστοῦ). Was die Erinnerung von Geburt, Leiden und Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu berichtet, ja selbst die Hoffnung auf sein Wiederkommen, das alles wird unter platonischen Einflüssen zum zeitlichen Ausdruck für ein ewiges Geschehen umgedeutet, ein Geschehen, an dem die ἐν Χριστῷ Lebenden als Glieder seines Leibes teilhaben — ein gewaltiges Beispiel für die religionsgeschichtliche Regel der Umdeutung oder des Bedeutungswandels.

So zeigt sich auch hier, daß der große Umwandlungsprozeß, der die Geschichte der altchristlichen Religion darstellt, nicht bloß auf äußere Einflüsse und zufällige Faktoren, sondern auf eine innere Notwendigkeit des geschichtlich-religiösen Lebens zurückzuführen ist. Daß über der Umwandlung die Bindeglieder nicht zu übersehen sind, haben wir ja so stark hervorgehoben, daß die Einheitlichkeit der Entwicklung bei allem Wandel gewahrt bleibt.

Damit haben wir die richtige Einstellung gewonnen, auch für die Würdigung der kirchlichen Christusfrömmigkeit und Christusspekulation, wenig schön „Christologie" genannt. Wenn wir von ihren allgemein monotheistischen Grundlagen absehen, wie sie religiös vor allem auf das Alte Testament, philosophisch wesentlich auf die spätantike Philosophie zurückgehen (wobei bald die stoischen, bald die platonisch-neuplatonischen, bald die aristotelischen Einflüsse überwiegen), so ist sie

wesentlich auf die neutestamentliche Christusfrömmigkeit und beginnende Christusspekulation zurückzuführen. Hier liegt auch die Keimzelle für den trinitarischen Ausbau der kirchlichen Gotteslehre, die mit Hilfe antiker Philosophie (Logosbegriff) die Linien von der Christologie zur Gotteslehre zieht und jene auf diese zurückführt. Wir können auf diese gewaltige Entwicklung hier nicht näher eingehen und verweisen auf die großen dogmengeschichtlichen Werke von F. Chr. Baur und J. A. Dorner, von A. Dorner und O. Pfleiderer, von Harnack, Loofs und Seeberg[1]). Von der urchristlichen unterscheidet sich die kirchliche Christusverehrung durch drei Merkmale:

1. Sie ist in viel höherem Grade an den Kultus gebunden und dadurch stark materialisiert. Neben diese Materialisierung tritt jedoch von Anfang an und in steigendem Maß als Gegengewicht eine Vergeistigung des Kultus und Loslösung der Frömmigkeit von seinen äußeren Formen, die dann freilich unter Einflüssen des rationalen Denkens und der Verweltlichung des gesamten Lebens vielfach zur Verflüchtigung entartet wird.

2. Ihr gedanklicher Ausdruck ist im Dogma fixiert und droht in dessen Auflösung hineingezogen zu werden.

3. Beides ist gebunden an die Autorität der kirchlichen Tradition, verkörpert im kirchlichen Amt; es steht und fällt mit beiden.

Das sind bekannte Dinge. Bei alledem hat man jedoch einer Frage nicht genug ins Auge geschaut, die für uns die entscheidende ist: richtet sich die Frömmigkeit im kultischen Handeln, in Lied und Gebet, in Kontemplation und Spekulation, in Legende und frommem Brauch vorwiegend auf den historischen oder auf den gegenwärtigen Christus?

Hier ist vor allem festzuhalten, was auch von der neutestamentlichen Frömmigkeit schon gilt: der alten Zeit, dem Mittelalter, und zum guten Teil auch den einfachen Leuten der Gegenwart fehlt völlig oder fast völlig das, was wir das historische Bewußtsein nennen[2]). Man lebt in der Gegenwart und trägt alles auf eine Fläche auf. Von Vater und Großvater weiß man noch; weiter hinaus verschwindet die Erinnerung in undurchdringlichem Dunkel. Nur in der Form

[1]) Vgl. auch die kleineren, mehr oder weniger gemeinverständlichen Werke über die Entstehung des kirchlichen Dogmas von Harnack, Wesen des Christentums, Pfleiderer, Entwicklung des Christentums 1907, G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit 1905, A. Dorner, Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren 1906.

[2]) So vor allem die katholische Volksfrömmigkeit, die auch hierin eine direkte Fortsetzung der antiken ist. S. dazu Baumgarten, RGG I, 1684 f., vgl. auch Heßmanns oben angeführte Bemerkung über die urchristliche Frömmigkeit Anm. 39 zu Kap. I und Lagarde, Deutsche Schriften 60.

der Sage und des Mythus schreiten Riesengestalten durch die geheimnisvolle Welt der Vergangenheit, die noch durch keine Chronologie ins helle Licht der Zeitunterscheidung gerückt ist. Mag das nationale Leben seine zeitlich abgestuften Erinnerungen haben, das religiöse Leben wenigstens auf seiner naiven Stufe verläuft wesentlich in der Anschauungsform der Gegenwart. Vgl. die Uebertragung des palästinensischen Heilands in den altsächsischen Heliand und das ganze weite Gebiet der Legende. Hier mischt sich zeitlos-märchenhaftes mit geschichtlicher Ueberlieferung in seltsamer Weise. (S. Lagerlöf, H. Vollmer in Chr. W. 1918/21; Literatur findet man im Artikel „Legenden" in RGG III.

Das ausgebildete christliche Denken seinerseits ist an einem doppelten Schema orientiert. Einerseits an der Anschauung eines einmaligen geschichtlichen Ablaufs, eines Heilsdramas, das von Schöpfung und Urstand her über den Fall der Engel und Menschen und seine Folgen absteigt bis zum Tiefpunkt der Weltentwicklung, die sich immer mehr in der Menschheitsgeschichte konzentriert — degeneratio, und von diesem Tiefpunkt wieder aufwärts: durch die Menschwerdung des Gottessohns, durch sein Erlösungswerk, das in der Stiftung der Kirche gipfelt, werden Kräfte der Erlösung — regeneratio — in die Menschheit ergossen, und von da aus das ganze Weltall befreit vom erbsündlichen Verderben, bis zur endlichen Vollendung im Reiche Gottes. Die großartigste Ausführung dieses Geschichtsbildes ist Augustins Civitas Dei. — Neben diesem heilsgeschichtlich-biblischen Schema verläuft andrerseits ein zweites Schema, das zeitlos-griechische. Es stellt die ewige Idee heraus, die diesem ganzen geschichtlichen Verlauf zugrunde liegt. Nach platonischer Ansicht liegt in ihr die eigentliche Wahrheit und Realität des Ganzen; das Geschichtliche ist nur ein getrübtes, zeitlich-irdisches Abbild davon. Und hier kehrt jene primitive Zeitlosigkeit des naiven Erlebens auf höherer Ebene wieder. In der allegorischen Methode fanden die Vorväter und Väter der christlichen Theologie von Philo bis Origenes das vorbildlich gewordene Werkzeug, die Urkunden der biblischen Heilsgeschichte zeitlos-platonisch zu interpretieren. An Naivität hat es dabei nicht gefehlt, wohl aber an kritischem Sinn und am Blick für das geschichtlich Wirkliche. Und doch zeigt gerade das Beispiel des Origenes, wie im Christentum die Anschauung der Heilsgeschichte gegen das zeitlose Denken sich behauptet. Hier hat das Johannesevangelium die entscheidende Wendung gegeben und den reinen Spiritualismus Philos, den Doketismus der Gnostiker überwunden, Origenes ist nicht umsonst Schüler des Paulus und Johannes gewesen. Sie wirken auf ihn

icht bloß als kanonische Autoritäten, sondern kraft der Ueberlegenheit
res inneren persönlichen Gehalts. Und doch war er zugleich mit
anzer Seele Schüler des Plato und eigenartiger Vertreter des be-
innenden Neuplatonismus. So finden wir bei ihm eine ganze Stufen-
eihe von Denkweisen, von der rein sinnlich-historischen Auffassung
es Christentums bis zu der Erkenntnis, daß alles Vergängliche nur
n Gleichnis ist. Verbindendes Mittelglied zwischen diesen Extremen
t bei ihm die gnostische Anschauung von einer metaphysischen Heils-
eschichte, jenes große Welt- und Geschichtsbild von dem Abfall der
Geisterreiche von dem göttlichen Urleben, von der Schöpfung der sicht-
aren Welt im Zusammenhang mit diesem Abfall, von der Sehnsucht
er gefangenen Kreatur nach Erlösung und von ihrem Wiederaufstieg
uf Grund der Erlösertat des Christus, der sich zu ihr herabgeneigt
nd sich mit ihr vereinigt hat. So hat er für die Würdigung der
eilsgeschichte auch vom spekulativen Standpunkt aus einen Anknüpfungs-
unkt gewonnen, einen Rahmen, dem er die biblische Heilsgeschichte
ngliedern kann. Die Offenbarungsgeschichte ist ihm der empirische
lusgangspunkt auch für das spekulative Verständnis; stufenweise ar-
eitet er von da sich empor bis zum letzten Ausblick auf den Grenz-
edanken einer ewigen Wahrheit und Wirklichkeit, in der alles beson-
ere Zeitliche untergeht. So schillert seine Auffassung der heiligen
eschichte, wie schon die des Johannesevangeliums, zwischen allegori-
her Umdeutung und unbefangen realistischer Auffassung und positiver
Wertung des Geschichtlichen.

Erst langsam wird das zeitlose Schema auch äußerlich Herr in
er systematischen Anlage der Theologie; und immer bleibt der Kampf
it dem geschichtlichen Schema im Inhalt wie in der äußeren Anord-
ung[3]). Trotz aller Reaktionen (Antiochenische Schule, Reformatoren)
t das spekulative Element aus der christlichen Theologie, wie das

[3]) S. hiezu das geschichtliche Werk von Heim, Das Gewißheitsproblem
n Augustin bis Schleiermacher. Vgl. auch Harnack, DG. I, 4. Aufl. 649 Anm.
. Weiß (Urchristentum 141 f.) führt das doppelte Schema auf Paulus, ja
esus zurück und sieht darin eine allgemein religionsgeschichtliche Tatsache. Bei
eiden verbinde sich die Anschauung vom heilsgeschichtlichen Drama (das bei
esus ein wesentlich zukünftiges, bei Paulus ein teilweise vergangenes sei) mit
ner ruhenden, zeitlos rationalen Anschauung vom Wesen und Wirken Gottes
nd dem Verhältnis des Menschen zu ihnen. Wertvoll und besonders für den
nseitig an der Dogmatik orientierten Theologen horizonterweiternd ist es, das-
lbe doppelte Schema (rationales und heilsgeschichtliches Denken) auf dem Ge-
iet der Ethik, Soziologie und Geschichtsphilosophie zu verfolgen, unter Führung
es Werks von Troeltsch über die Soziallehren der christlichen Kirchen und
ruppen 1913. Vgl. auch schon dessen Vernunft und Offenbarung bei Joh.
erhard und Melanchthon 1891.

mystische Element aus der christlichen Frömmigkeit nicht mehr au
zuscheiden. Es ist kein Fremdkörper darin; denn das Christentum i
selbst aus der Ehe des israelitischen und griechischen Geistes entsprunge
Das griechische Element hat sein Heimatrecht im Christentum solang
als es nicht das geschichtliche Element verdrängt oder gar gänzli
auffaugt. Dieser kritische Punkt war in der Gnosis (vgl. auch Salom
Oden) und im Neuplatonismus erreicht und überschritten. Es wa
sehr berechtigt, daß die Kirche des Morgenlandes, und noch viel meh
die des Abendlandes in kräftigen Rückschlägen das geschichtliche Elemen
zur Geltung brachte, eine Bewegung, die in der Reformation ihre
Höhepunkt erreicht hat. Aber nie gelang es, das zeitlos-mystische un
spekulative Element ganz zu verdrängen. (Vgl. auch Anm. 36 z
Kap. 1 über den Doppelcharakter des Hebräerbriefs.) Das Mittel
glied zwischen beiden Schemata bildet die Theorie vom Sündenfall
Abgesehen von diesem wäre nach der kirchlichen Auffassung eine be
sondere geschichtliche Offenbarung nicht nötig; die Gotteserkenntnis
war im Geist des Menschen von der Schöpfung her angelegt und
würde sich ohne den Sündenfall von selbst in ihm entwickelt haben
Das ist durchaus zeitlos-griechisch gedacht; das zeitlose Schema wird
aber durchbrochen durch die biblische Unheils- und Heilsgeschichte.
Der moderne Gedanke, daß das Wesen des Menschen sich erst in der
Geschichte entfaltet und ohne sie auch als Idee gar nicht zu denken
ist, so daß die Notwendigkeit geschichtlicher Offenbarung, oder doch
in moderner Abschwächung: der geschichtliche Charakter aller Gottes-
erkenntnis, in der Idee des Menschen selber beschlossen, liegt der Theo-
logie des christlichen Altertums und Mittelalters (einschließlich der
altprotestantischen) noch völlig fern.

Auch für das kirchliche Dogma ist Christus mehr als eine einzelne
Persönlichkeit; er ist der Inbegriff der gesamten Offenbarung Gottes
an die Menschheit und seines erlösenden und erneuernden Wirkens in
der Menschheit, ja im ganzen Kosmos. Schon vom zweiten Jahr-
hundert an gab man diesem Grundgedanken eine rationale Wendung:
Christus ist nicht nur übernatürliche Kraftspende an die Menschen,
(χάρις), göttliches Leben in ihr (ζωή); in ihm ist die absolute, zeitlos
gültige Wahrheit erschienen (φῶς, ἀλήθεια): er ist die aus den Tiefen
der Gottheit stammende Offenbarung der Weltvernunft, der Logos.
Wie er sich in der geschichtlichen Erscheinung Jesu konzentriert, so
breitet er sich doch zugleich durch die ganze Menschheitsgeschichte aus
und ist die verborgene Quelle all ihrer vernünftigen Schöpfungen.

Dazu kommt nun freilich die andere Seite: Christus als bestimmte,
einmalige, geschichtliche Erscheinung. Zu seiner Tätigkeit als allgemeine

ffenbarung der Weltvernunft kommt sein besonderes Wirken als rlöser der Menschen von der Vergänglichkeit und sündigen Gebunden- eit, und als Stifter der christlichen Kirche als der dauernden Ver- ittlerin der Erlösung. Jene allgemeine Offenbarung des Logos chtet sich an den Logos, die intellektuelle und sittliche Vernunft im Menschen; diese Menschen haben aber auch Fleisch und Blut; mit Leib nd Seele sollen sie frei gemacht werden aus der δουλεία τῆς φθορᾶς Röm 8 21). So ist denn nach altchristlich-katholischer Anschauung zu er allgemeinen geistigen Offenbarung hin das Ungeheure geschehen: λόγος σάρξ ἐγένετο — der Logos hat Fleisch und Blut angenommen t Jesus[1]). Und noch Luther singt:

„In unser armes Fleisch und Blut
Verkleidet sich das ewig' Gut."

So ist nach der Anschauung der alten Kirche die geschichtliche Erschei- ung des Logos wohl auf Jesus konzentriert, aber nicht auf die kurze Spanne Zeit zwischen Geburt und Himmelfahrt des Erlösers und auf en engen Raum Palästinas beschränkt.

Als λόγος σπερματικός wirkt er in der gesamten Menschengeschichte, or allem in der Geisteswelt der griechischen Denker und Dichter, während ie heidnischen Religionen, besonders auch in der Form der Mysterien- ulte, schon von den ältesten Kirchenvätern als minderwertiger Aber- laube oder gar als teuflische Verzerrung der christlichen Wahrheit erworfen wurden. Die Kampfstellung des jungen Christentums war n einer kühl objektiv abwägenden religionsgeschichtlichen Vergleichung icht angetan, während man die Waffen für diesen Kampf unbefangen us der Rüstkammer der griechischen Denker holte und sich mit dem- lben guten Gewissen auf sie berief, wie auf den biblischen Weis- agungsbeweis. So die Apologeten, so die schöpferischen Geister Clemens und Origenes, deren Gedanken später zum kirchlichen Dogma zurechtgebogen wurden. Das Wirken des Christus wird immer ehr auf das Gebiet des christlich-kirchlichen Gnadenbezirkes eingeengt. Und doch bleibt mit dem Universalismus des Christentums auch ein inausgreifen der Christuswirkung über jenen engen Bezirk. Wie er Schöpfungs- und Logosgedanke im Blick auf die Vergangenheit

[1]) Später drehte sich der Streit darum, ob der Logos nur mit einem einzelnen Menschen sich vereinigt habe oder mit der menschlichen Natur als Ganzem, mit rer platonischen Idee. Der letzte Zielpunkt der Logoslehre liegt in diesem eiten, die Einheit göttlichen und menschlichen Lebens als Ziel (θεοποίησις). as ist der letzte Sinn der kirchlichen Logoslehre, vgl. Thomas v. Aquino „qui egat ideas esse, negat filium esse", W. Köhler, Idee und Persönlichkeit in er Kirchengeschichte, S. 11 f. 65.

des Menschengeschlechtes, so weist im Blick auf seine Zukunft d
Gedanke der ἀνακεφαλαίωσις πάντων ἐν Χριστῷ (Eph 1 10, Irenäus
auf das Ziel einer Ausdehnung der Christusherrschaft über die gan
Menschheit, ja über den ganzen Kosmos.

Wenn wir nun nach dem bleibenden Wahrheitsgehalt
der Kirchenlehre fragen, so dürfen wir ihn nicht einseitig in dem ein
oder dem andern Schema finden, weder bloß in dem geschichtliche
noch bloß in dem zeitlosen. Die geschichtliche Weltansicht, wie w
sie von Kap. 4 an entwickeln werden, ist wesentlich dem Christentu
zu verdanken; das verleugnet sich auch in ihren neuzeitlichen Umfo
mungen nicht. Die Geschichte, das Reich des Werdens (γένεσις), i
als wertvolles und wesenhaftes Merkmal des Seienden (οὐσία) zu
Bewußtsein gekommen, der zeitlos-starre Charakter der platonische
Idee ist überwunden. Das christologische Dogma war der erst
große Versuch einer Synthese von Idee und Geschicht
auf dem Boden des Christentums. Diese Aufgabe bleib
auch wenn die Voraussetzungen gefallen sind, die jenem ersten Lösungs
versuch zugrunde lagen. In der Annäherung an die Lösung diese
Problems besteht der Wahrheitsgehalt dieses und jedes künftigen Ver
suches einer solchen Synthese. Die Bejahung des Geschichtlichen un
Individuell-Persönlichen, das Finitum capax infiniti, bleibt das Leit
motiv des Christusgedankens. (Vgl. Lütgert, Joh. Christologie [2] 1916
82 f.; G. Lasson, Das ewige Wort, 1909; Seeberg in Festgabe für Har
nack 280 f.

Kehren wir von diesem Blick auf die Lehrentwicklung zu ihren
Ausgangspunkt, zur kirchlichen Frömmigkeit selber zurück! Ihr Gegen
wartscharakter ist mindestens als starke und bleibende Unterströmung
nachzuweisen im kultischen Handeln der Kirche, dem ur
sprünglichen Mutterboden, aus dem Dogma und Spekulation erst her
vorgegangen sind. Die religionsgeschichtliche Forschung hat einwand
frei gezeigt, daß der altchristliche Gottesdienst im wesentlichen eine
Abwandlung der spätantiken Mysterienkulte bedeutet. Diese Kulte
feierten niemals nur ein vergangenes einmaliges Ereignis, sie wiesen
immer hin auf ein gegenwärtiges Geschehen, an dem der Myste un
mittelbaren Anteil hat. In diesem unmittelbaren Teilhaben an einem
übernatürlichen Geschehen liegt der ganze Sinn dieser kultischen Hand
lungen beschlossen. Wie stark das schon in den urchristlichen Mysterien

[5]) E. Günther (ZThK 1912, S. 165 ff.) sagt mit Recht: die rationale, ethische und religiöse Kritik am Dogma von Socin bis Strauß einerseits, Schleiermacher und Ritschl andererseits wird nicht zurückgenommen, ist aber heute für uns erledigt. S. hiezu vor allem Harnacks Dogmengeschichte III.

aufe und Abendmahl) nachwirkt, haben wir schon gesehen. In der
ufe werden die Christen mit Christus begraben und stehen mit ihm
m neuen Leben auf; im Abendmahl haben sie Gemeinschaft mit Leib
d Blut des Gekreuzigten. — Dieses Bewußtsein der Gleichzeitigkeit
windet nie ganz; es bildet immer ein Gegengewicht gegen die dog-
atische Betonung einmaliger vergangener Heilstatsachen. Darauf
ruht das Meßopfer [6]), darauf die lutherische Abendmahlslehre. Aber
ch der allgemeine, ganz einfache Gedanke der Eucharistie, der dem
christlichen Gottesdienste zugrunde lag und von Luther später er-
uert wurde, bedeutet doch das Lobopfer der Gläubigen für die
türlichen und geistlichen Gaben, die sie im Gottesdienst und jeder-
it empfangen.

Besonders tritt dieser ursprüngliche Sinn des kirchlichen Kultus
ch hervor in einzelnen kirchlichen Festfeiern; es ist kein Wunder, daß
rade diese Feiern besonders volkstümlich sind. „Christus ist auf-
standen! Er ist wahrhaftig auferstanden!“ [7]), so lautet der alte

[6]) S. jetzt Smend, Die römische Messe (Relig.gesch. Volksb.) und die dort
d in den Enzyklopädien genannte Literatur. Ferner: Gillis P. Wetter,
tchristliche Liturgien 1921. In den Geist der römisch-katholischen Liturgie
rt jetzt auch den Laien ein die Monographienreihe „Ecclesia orans“ ed.
ldefons Herwegen. Hier herrscht durchweg die Auffassung von der
sentlichen Identität des Christus mit seinem mystischen Leib, dessen Glieder
kultisch-mystischen Erleben diese Identität genießen. Im Priester betet und
ndelt der Christus, und durch ihn in den betenden und feiernden Gläubigen,
bes. Bd. III „die Liturgie als Erlebnis“ und die Einleitung zu der Psalmen-
ertragung in Bd. IV 421 ff. Das Ich der Psalmen = Christus, der in seinem
riester die Horengebete spricht. Das geschichtliche Ereignis des Lebens und
idens Christi vollzieht sich vor den Augen der Gemeinde, nicht nur in ihrem
nken und Sprechen, sondern auch tatsächlich durch die sakramentale Handlung.
r kultischen Christusmystik s. bes. Bd. III 33 ff., 53 f., 63 f. („wir sind er selbst“).
r Kreuzes- und Leidensmystik mit Berufung auf Col 1 24 s. a. a. O. 40 f.:
r der Messe leiden wir innerlich mit die παθήματα Χριστοῦ und er macht unser
den zu dem seinen. Man denke die kultische Einkleidung weg und wir haben
H. Franckes „denn mein Leiden ist das Deine, weil ich Dein bin, o mein
tt“. Hier stehen wir freilich ganz auf dem Boden persönlicher Reli-
on. Zu der sakramentalen Verbundenheit zwischen Christus und den Christen
Taufe und Abendmahl s. die Väterstellen und Lutherzitate bei Sieffert
leyers Handkomm. zum N. T.) zu Gal 3 27.

[7]) Zur Osterfeier der griechischen Kirche s. P. Corsen, N. Jahrb. f.
klass. Altert Bd. 20, 1917 I, 3. 170 ff. — Zur Karsamstagsfeier B Schmidt,
e Feier des hl. Feuers in der Grabeskirche, Paläst. Jahrb. Bd. 11, 1915,
ff., vgl. auch Bd. 13 und 14. Aurelius Prudentius (lat. Kirchenliederdichter
4. Jahrhundert) in einem Hymnus „über das neue Licht am Ostersonn-
end“, das „alljährlich in der Nacht zu Ostern den in der Unterwelt Verur-
lten Erleichterung und Erquickung in ihren schweren Leiden gewährt werden“.
Auch den schuldigen Scharen drunten“, heißt es bei Prudentius, „ist eine Zeit

Ostergruß aus dem Morgenland, und in dem lauten Jubel der Glock
in den sich Feuerwerk und Böllerschüsse mischen, der in der morg
ländischen Kirche dem großen Fasten der Osternacht ein Ende mac
lebt die ganze Stimmung des Mysterienkultes weiter: „Getrost! D
Gott ist gerettet! Auch ihr werdet leben!" Seinen Gipfel errei
diese Gleichzeitigkeit des übernatürlichen und des kultischen Geschehe
in der Karsamstagfeier, wie sie heute noch in der Grabeskirche
Jerusalem stattfindet. Das Aufflammen unzähliger Lichter bedeu
das Aufgehen des erlösenden Lichts in der Nacht der Totenwelt, d
jedesmal an diesem Tag der Hadesfahrt Christi sich freuen darf.

So bringen neben den fortlaufenden kultischen Handlungen v
allem die Feste die Gegenwartsart des christlichen Glaubens zu
Ausdruck. So hören auch wir das Weihnachtsevangelium: „Eu
ist heute der Heiland geboren!" und verkünden einander die Oste
botschaft: „Christ ist erstanden."

Ein Hauptmittel für diese, die Kluft der Zeitalter überbrücken
Schau des Glaubens ist die fromme Kunst, zuvorderst das Lie
Es ist hier nicht möglich, an der Geschichte des Kirchenliedes, d
Weihnachts-, Passions- und Osterliedes, aber auch des Christusliede
überhaupt, diese Gegenwartsart aller ursprünglichen Frömmigkeit nac
zuweisen. Wir erinnern nur an das alte „veni redemptor gentium
an das „Salve caput cruentatum" des heiligen Bernhard, an da
„Ich will hier bei dir stehen" Paul Gerhards und den großartige
Ausbau desselben in den Passionen von Schütz und Bach, an Luther
Schilderung seiner Befreiung von den Höllenschrecken der Gewissens
angst durch die Sendung Christi, „da jammert Gott von Ewigke
mein Elend über Maßen". Von der Ewigkeit geht Gottes Ratschlu
direkt auf die Gegenwart über, scheinbar ohne Umweg über die Heils

der Ruhe von ihrer Pein beschieden in jener Nacht, da unser Gott von de
Fluten des Acheron nach oben zurücklehrte . . ." „Es freut sich das Volk de
Schatten, daß es von der Feuerpein befreit ist und nicht zu glühen braucht i
dem sonst es quälenden Schwefelstrome." Bezeichnend ist in der Handschrift d
alte Glosse: „Lies mit Vorsicht!" — In einer Sammlung von 1122 heißt de
Karsamstag der Abend, „der in geheimer Weise (μυστικῶς) die ganze Welt er
leuchtet und die Geister der Lebenden und Toten zur strahlenden Freude führt"
(a. a O. 113). — Ganz allgemein spricht R. Guardini, Vom Geist de
Liturgie, Ecclesia orans I 84 f., von der „beständigen, geheimnisvoll wirkliche
Erneuerung des Lebens Christi im Laufe des Kirchenjahres". Vgl das Mi
sale Romanum (zahlreiche lateinische und deutsche Ausgaben). Weitere Literatu
über diese Dinge s bei Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessione
kunde I, Art., Mystagogische Theologie PRE³ XIII, 612 ff., J. Smend a. a. O.
ferner die Lehrbücher der Liturgik von Ritschl (ev.) und Thalhofer (kath.
Literatur über Passions- und Weihnachtsspiele s. RGG IV. V.

schichte; an jenen ewigen Ratschluß Gottes schließt sich die Sendung s Sohnes und die Rettungstat Christi als eine durchaus gegenärtige Handlung. Christus kündigt dem Luther seinen Leidenskampf id Tod als ein erst zukünftiges Ereignis voraus:

.... da will ich für dich ringen.
Denn ich bin dein und du bist mein
Und wo ich bleib, da sollst du sein,
Uns soll der Feind nicht scheiden.

Vergießen wird er mir mein Blut
Und mir mein Leben rauben.
Das leid ich alles dir zu gut .... [8])

Mit solchen Bekenntnissen greift Luther kühn über den Unterschied r Zeiten hinweg und stellt Vergangenheit und Gegenwart auf eine bene — sub specie aeterni. Wo unmittelbare, kindliche Frömmigit sich an die Krippe und unters Kreuz stellt, da geht sie ungewollt id unbewußt diesen Weg. Religion lebt nicht von der Vergangenit allein; die Quelle des Lebens muß ihr nah und gegenwärtig sein.

Geht die bisher beschriebene Strömung der Kultusfrömmigkeit rch die weiten Hallen der Kirche, so werden wir nun in eine verwiegene Seitenkapelle geführt zu der Mystik. Ihre Heimat ist s Morgenland (Methodius von Olympus, späterhin ein Makarius, ymeon der neue Theologe, Nicolaus Kabasilas). Im Abendland vor lem wirkt auf diese Mystik die Jesusfrömmigkeit stark ein (Bernhardische ystik, Franziskus), nachdem Augustin beide Ströme in seine

[8]) Luther denkt natürlich nicht daran, die Heilsgeschichte zu streichen. Die egenwart wird für ihn erreicht durch das für uns. Dadurch wird aus der ten Historie für ihn lebendige Gegenwart. Deutlich zeigt das folgende Stelle us einer Predigt vom 25. März 1538 über Lk 1 26–38) „daß nur Christus ohl in uns gebildet werde, so hören wir nicht allein seine Historien, auf daß s ins Herz schließe, sondern weiß, daß er auch mein Geschenke sei . . ."

„Es ist mir nicht allein ein alt Liedlein von einer Geschichte, so sich vor 1500 hren zugetragen hat. Es ist etwas mehr denn eine Geschicht, so einmal gechen ist, nämlich auch ein Geschenk und Gabe, so ewiglich bleibt. Denn er ist r zugut geboren, zu Bethlehem ist die Geburt wohl geschehen, aber mir gedenkt. Solch Geschenk und Gabe bleibt ewig. Die Historien gehet dohin und r Papst mit den Seinen hat nichts von dieser Historien, denn allein einen chatten, wie der Hund in der Fabel Aesop . . . Aber die Historia ist wohl schehen darumb, daß sie mir ein Geschenk und Gabe wäre, wie wir denn gen: Ein Kindlein so löbelich ist mir geboren heute. Wenn das Wörtlein s dazu kommt als: uns geboren, dann ists nicht mehr ein Gedicht, sondern ewig Geschenk. Und so lange Christus Gottes Sohn ist, also lange ist er ch unsere Gab". (EA. 20 I, 112 ff.)

mächtige Persönlichkeit vereinigt. Von ihm aus findet sie in Bernhar von Clairvaux und Seuse einerseits, in Eckehart, Tauler und d „deutschen Theologie" und dann wieder in der spanischen Myst (Theresa di Jesu) andererseits, ihre Höhepunkte. Hier, vor allem b den Deutschen, finden wir eine Vertiefung und Verinnerlichung d Christuserlebnisses, das den von Paulus und Johannes begonnene Weg bis zum Ende geht und zugleich eine Umdeutung des Dogma kühner, radikaler und zugleich von ganz innerlich-religiöser Art, ei Umdeutung, die es auflöst, ohne es zu wollen und ohne es ganz kl zu wissen. Der primäre Vorgang ist jedoch nicht diese Umdeutung sie ist nur eine nachträgliche Anpassung der subjektiven Frömmigke an das objektiv geltende Dogma. Hier wird die Vergottung d Menschenseele nicht mehr von der objektiven Handlung des Sakramente bewirkt; wenigstens reicht diese samt den Vorbedingungen der intenti und dispositio nicht aus, sie sinkt zu einem bloßen Vehikel herab. Di Hauptbedingung für die Vergottung ist subjektiv-seelischer Art. Wo ist der Ort, an dem sich die Einigung mit Gott vollzieht, genau de selbe wie in der sakramentalen Frömmigkeit: der innerste Seelengrund jenseits von Bewußtsein und Willen. Aber während dort die Seel erst vergottet wird durch das φάρμακον ἀθανασίας, oder (im Abend land) durch die gratia infusa, wird hier ihre Einheit mit Gott ent deckt. Was noch zu geschehen hat, ist allein das Hinwegräumen de Schranken, die der vollen Erkenntnis und dem vollen Genuß dies Einheit im Wege stehen. Das Sichselbstaufgeben des kreatürliche Willens, das planmäßige Ausschalten des sinnlichen wie des eigene geistigen Bewußtseins wird als Sterben des alten Adam, das Auf wachen zum seligen Leben der Gottheit mit der Geburt des neue Menschen, des Gottessohnes, des „Christus in uns" bezeichnet.

In einer Zeit selbstverständlicher Geltung des Dogmas war solc eine Umdeutung der einzige Weg, eigene Gedanken über Gott, di Seele und ihren Heilsweg zum Ausdruck zu bringen. Mit der Reflexio auf das Innenleben und die Leitung der Seelen auf das eine Zie der Vergottung hin verband man die allegorische Deutung des Kultu wie des Dogma. Den ursprünglichen Tendenzen der einen Quelle de Dogma: der griechischen Logoslehre und platonischen Mystik, wurde ma damit besser gerecht als die vulgäre Kirchlichkeit. Was hatte diese au Origenes, was aus dem Neuplatonismus gemacht!

Als Beispiele nennen wir die Lehre von der Gottesgeburt be Eckehart, das Leiden Christi im neuen Menschen in der „Deutsche Theologie" und die Theorie vom „inneren Christus" bei Seb Frank und den andern Spiritualisten (s. besonders Fox). Von alle

esen Erscheinungen am nächsten steht uns Heutigen Sebastian rank[9]), der große Zeitgenosse und Antipode Luthers. Frank ist ner der wenigen, die an den neutestamentlichen Worten vom Christus- iden (s. Kap. 1) nicht vorübergegangen sind. Christus muß in uns boren werden, leiden, sterben, auferstehen. „Darum ist das Leiden hristi noch nicht vollendet und vollkommen, auch keinem etwas nütze, s es in ihn kommt." Auch das „in Christo", das Leiden mit Christo achtet Frank und verweist auf die von uns in Kap. 1 genannten tellen. Zu Christus kommen, in Christo bleiben, Christum sehen, n anziehen, besonders aber in Christum (nicht an ihn) glauben, hristum essen und trinken, das alles sind ihm Tatsachen gegenwärtigen, cht auf die Vergangenheit bezogenen Lebens in Gott (Par. 109 ff.). m wiedergebornen Menschen vollzieht sich täglich das „heimliche eiden Christi" stellvertretend für die Sünden der alten Menschen Paradoxa 22, 23, vgl. dazu Kant, Religion innerhalb usw., und agarde, Deutsche Schriften S. 62).

So ist Christus mehr als eine einmalige historische Größe; er ist ie Gesamtheit aller Frommen und die Einheit des Gottesgeistes in men. In diesem Sinn ist er „gestern, heute und in Ewigkeit". Er „das Lamm, das erwürget ist von Anbeginn der Welt (Offb 13, 8 ebr 13), in Abel, doch auch in Sokrates, und noch immer getötet ird in allen seinen Gliedern". Darum geht Christus noch täglich t Kreuz (Röm 8 36): „Also währt der Ostertag und Pfingsttag noch, nd Christi Leiden, Sterben und Himmelfahrt währt noch täglich." enn das Neue Testament ist nichts als ein ewiger Ostertag, Sabbath nd Pfingsttag (Par. 130). — Ja die ganze Bibel ist für Frank ein waltiges Anschauungsbuch dessen, was heute noch geradeso geschieht Par. 108).

Kann es für Frank noch eine Heilsgeschichte geben? Ja, ber nur eine solche für das menschliche Bewußtsein, eine Geschichte

[9]) Seb. Franks Paradoxa, herausgeg. von H. Ziegler, Diederichs-Jena 909. Ueber Frank s. vor allem die umfassende Würdigung bei A. Hegler, eist und Schrift bei Seb. Frank, 1892. Ferner J. Herzog, Chr. W. 1912 nd ganz bes. Troeltsch, Soziallehren 886 f. Dort auch über die Vorgänger, eitgenossen und Nachwirkungen Franks und des ganzen Spiritualismus (z. B. rüdergemeine, Fries-Schleiermacher). Doch vgl. gegen die einseitige Moderni- erung Franks, z. B. durch Dilthey, bei Troeltsch 888: „die Verwandtschaft ranks mit der Moderne ist nicht zu überschätzen." „Bei Frank ist von geschicht- cher Bewegung der Wahrheit nicht die Rede. Er hat einen völlig geschichts- sen und absoluten, nur ganz spiritualistischen Wahrheitsbegriff" (vgl. dazu nser Kap. 4). Ueber Franks Geschichtsphilosophie und relative Würdigung der eilsgeschichte s. Troeltsch 887.

der Heilserkenntnis, nicht eine Geschichte, die in Gott Veränderung zuließe. — Mit dieser idealistischen Vernichtung der Geschichte nimmt Frank Gedanken der Neueren vorweg und zeigt sich mit ihnen von antiken Voraussetzungen beherrscht. — Schon im A. T. steckt Christus verborgen, doch „mehr empfunden, als ausgesprochen". Gott vergibt von Ewigkeit her die Sünden; nicht erst seit Christus ist er ein gnädiger Gott; diese Veränderung gilt nur für uns. Als verborgene Gotteskraft, wenn auch nicht als „historisches Wissen" (sic) war das Evangelium schon vorher da (Par. 123). Wie besonders Hegler (a. a. O. 185) nachgewiesen hat, fehlt bei Frank der „Christus für uns" im Sinne Luthers nicht; doch wird er überboten durch den „Christus in uns".

Welche Bedeutung hat dann der historische Christus? Wie jede geschichtliche Instanz, jede äußere Autorität ist der „Christus nach dem Fleisch" nur ein Zeuge für das innere wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, den „Christus nach dem Geist". „Alles, was äußerlich ist, hat nicht Wesen und Wahrheit an sich selbst, sondern ist nur eine Figur und Einleitung in das Innere, wie die ganze sichtbare Welt mit allem ihrem Vermögen, Tun, Lassen, Reden." „Sehe wir den Zeiger verstehen und ihm nach zum Wein im Keller sind eingegangen, fragt er (Gott) nicht mehr darnach. Ja er will, daß wir uns an die Wahrheit halten und den Zeiger fahren lassen." „Also auch geht Paulus durch Christus ein zum Vater und läßt auch Christus nach dem Fleisch, da er durch ihn den Vater ergriffen und erkannt hat, als unerkannt hinter sich (II Cor 5 16) und hält sich jetzt für in dem göttlichen Wein der Gottheit ertrunken." Hier ist der Boden der Geschichte völlig verlassen und das Gebiet der reinen Mystik betreten. — Und dennoch müssen wir anerkennen: Wir haben bei Frank nicht nur spiritualisiertes Dogma, sondern ein gut Stück neutestamentliche Frömmigkeit auf ihren allgemeinsten, geistigsten Ausdruck gebracht. Auch Hegler (a. a. O. S. 191, 202) anerkennt die neutestamentlichen Wurzeln der spiritualistischen und universalistischen Gedankenreihen an.

So ist Frank der Vermittler griechischer Gotteslehre und Mystik und moderner geschichtskritischer und rationaler Denkweise geworden. Von ihm führt eine Brücke hinüber zu Lessing, Kant und Fichte, zu Hegel und Schelling. Auch in der modernreligiösen Literatur und Predigt (z. B. Jatho und R. J. Campbell („Neue Theologie", deutsch bei Diederichs 1910; 10 Predigten übers. M. Pick, Tübingen 1912) kehren seine Gedanken wieder, freilich in starker Verwässerung.

Wie weit ist Luther Mystiker gewesen[10])? Wenn wir auf diese vielverhandelte Streitfrage eine Antwort suchen, so dürfen wir uns ebenfalls nicht auf die zahlreichen Anklänge an die Mystiker bei ihm beschränken — darin liegt gerade nicht sein Eigenes —, sondern seine eigene Heilsanschauung ins Auge fassen, die sich von der neuplatonisch-mittelalterlichen Mystik scharf abhebt und keinesfalls aus ihr entstammt. Eine andere Frage ist, ob nicht in dieser seiner eigenen Anschauung ein mystisches Element eigener Art steckt. Und diese Frage glauben wir bejahen zu dürfen. Doch liegt uns nichts am Wort. Will man unter Mystik nur die Heilsanschauung verstehen, die das Heil jenseits des bewußten Seelenlebens und bestimmten Geisteslebens, jenseits aller psychologisch-geschichtlichen Vermittlung in den verborgenen Seelengrund einströmen läßt, dann hat Luthers Evangelium freilich mit Mystik nichts zu tun. Es ist durchaus klare, verständliche Bezeugung des offenbaren Gnadenwillens Gottes an die nach Gerechtigkeit dürstende Seele. Darüber sollte nach den Arbeiten Heilers kein Zweifel mehr bestehen können. Luther gehört durchaus dem personalistisch-geschichtlichen Frömmigkeitstypus an, wie ihn die Propheten, Psalmen und als Höhepunkt Jesus vertreten. Daß Luther durch die Mystik hindurchgegangen ist und sie zeitlebens bei ihm nachklingt, ändert daran nichts (hierüber s. Heiler, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen 1919, S. 25; das Wesen des Katholizismus 1920, 113 f.). Ein mystischer Einschlag bleibt auch im Luthertum (unio mystica, Kirchenlieder, Erbauungsliteratur. Typisch sind hier die Texte J. S. Bachs). Deshalb ist aber doch die lutherische Frömmigkeit in ihrem Kern wesentlich nicht mystisch bestimmt. — Ein anderes ist die Frage, die uns hier angeht: ob Luthers Heilslehre sich beschränkt hat auf die gläubige Aneignung eines Vergangenen, ob der Verkehr des Christen mit Gott, sein Verbundensein mit Christus im Glauben sich nur durch

[10]) Zu Luther: Zur Streitfrage „Luther und die Mystik" s. einerseits Chr. H. Weiße, Luthers Christologie 1852, andererseits J. Gottschick, Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus, ZThK. 1898; Luthers Theologie 1914; zu beiden Seiten die Debatte zwischen W. Koehler und M. Rade in der ZThK 1914; ferner die (von den Lutherforschern im ganzen abgelehnte) These von Hunzinger und Loofs über Luthers „neuplatonische Periode." Zu Luthers Gemeinschaftsethik vgl. Rades wiederholten Hinweis auf die Sakramentsschriften von 1519 (zuletzt Preuß. Jahrb. 1917, Bd. 168, Heft 3, 400 ff.); Luther und die communio sanctorum 1917, auch mein Schriftchen „Gott in der Geschichte" 1920; K. Müller, Die großen Gedanken der Reformation 1917. Ferner bei Bonwetsch in Luthardts Z. 1919, Nr. 35, Sp. 748 ff., die Zitate aus der Tessaradekas, der Auslegung des 1. Petribriefs und von Joh 15 (Erl. A. Bd. 20 u. 49), sowie die Thesen von 1517, Anf. u. Schluß.

die vergangene Heilstatsache vollzieht, oder ob diese Heilstatsache für ihn etwas Uebergeschichtliches und darum etwas Gegenwärtiges, und Christus eine lebendige Größe der Gegenwart ist. Durchaus das Zweite ist der Fall. Irgendwie trifft das ja für jede lebendige Frömmigkeit zu; in Kultus, Gebet, Lied, begeisterter Rede ist für die Christen aller Zeiten Christus Gegenwart gewesen. Für Luther ist er das auf seine besondere Weise. Eben im Glauben, im klaren Erlebnis der vertrauenweckenden, Gewissen, Gemüt und Willen neuschaffenden Gnade Gottes, nicht zuletzt auch in der Evangeliumsverkündung im Sakrament, bei der die mystische Gegenwart Christi von der Stelle des letzten Zweckes in die des versichernden Mittels getreten ist, hat der Glaube unmittelbar an Christo teil und in ihm an Gott. Und wie mit Christus, so ist der Christenmensch mit den Christen verbunden zu einer Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, des stellvertretenden Glaubens, Betens, Leidens. So wird der Mensch vergottet[11]), „mit Christo ein Kuchen, ein Teig", und im Dienst des täglichen Lebens „einer des andern Christus". Die evangelische Theologie hat diese praktischen Gedanken wertvollster Art weder in ihrer Dogmatik, noch in ihrer bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein so dürftigen Ethik verwertet. In einsamer Größe steht auch hierin Schleiermacher da (Glaubenslehre 1. Aufl. § 125 Schluß, 2. Aufl. § 104)[12]), und nach ihm Ritschl.

[11]) Vgl. schon Origenes („Synaphie"); darüber Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie 1. Aufl. S. 68; Harnack, DG. I⁴ 684, A. 1. Ritschl nimmt hier zwar nicht den athanasianischen Gedanken des θεοποιεῖσθαι wieder auf, schafft aber eine ethisch-persönliche Analogie zu ihm (vgl. einerseits seine geschichtliche Anerkennung der Leistung des Athanasius Rechtf. u. Vers. I³ 351 ff., anderseits seine scharfe Abweisung des athanasianischen Gedankens im „Unterricht in der christl. Religion" 2. u. 3. Aufl. § 45 Anm. 1; s. hierzu E. Fabricius, Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie usw. 1909, S. 57, und E. Günther, Die Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert 1911, 313 f. „Ritschls Christologie ist von vornherein auf eine Uebertragung der Prädikate Christi auf seine Gemeinde angelegt .... Es wird aber auch von Ritschl ins einzelne ausgeführt, namentlich im letzten Kapitel des Hauptwerks. Von jener Ausführung in Luthers Traktat unterscheidet sich diese moderne Wiederaufnahme insbesondere durch die Einschiebung der Gemeinde als Mittelbegriff und das Fallenlassen der bei Luther noch zur Verwendung kommenden mystischen Terminologie", vgl. hierzu auch Rittelmeyer, RGG. I Sp. 1780 im Art. „Christologie". Ganz im Zug des athanasianischen Gedankens bleibt die katholische Dogmatik; s. Scheeben, Die Mysterien des Christentums ², 324 ff.

[12]) Vgl. schon in der 2. Ausgabe der „Reden über die Religion" (1806) die Stelle der fünften Rede (S. 353): „Aber nie hat er behauptet, das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee (3. Ausgabe 1821, S. 420: „Der Einzige, in dem seine Idee sich verwirklicht"), der einzige Mittler zu sein, sondern alle, die ihm anhingen und seine Kirche bildeten, sollten es mit ihm und durch ihn

Sie haben wieder verstanden, was Luther in seinem Weihnachts-
ed singt:

„Zuletzt müßt ihr doch haben recht;
ihr seid nun worden Gotts Geschlecht."

as Gegenteil hievon: das Gefühl des Abstands von Gott und das
inübertreten des Christus auf die Seite Gottes, soll dabei nicht ver-
ssen sein, vor allem bei Luther selbst.

Wir brechen unsere Wanderung durch die christliche Religions- und
heologiegeschichte hier ab. Nur einige besonders sprechende Er-
heinungen konnten wir aus ihr herausheben. Ganz verschiedenartige, ja
ntgegengesetzte Formen frommen Lebens wie die Kultusmystik und
e geistige Glaubensreligion, theologische Spekulation und das schlichte
ebet des Frommen, Origenes und Augustin, Luther und Frank stimmen
rin überein: der Christus, an den sie glauben, zu dem sie beten, in
n sie in mystischer Kontemplation sich versenken, oder mit dem sie
re seelische Vermählung feiern, dessen Liebe sie zur Tat der sozialen
ingabe, zur aufopfernden Arbeit für die Brüder treibt — er ist nicht
r „historische Jesus", er ist der zum Menschen sich neigende Gott,
r gegenwärtige Christus. Doch auch das andere hat sich gezeigt, und
rin besteht doch die eigentümliche Leistung des christlichen Geistes
f allen Gebieten der Frömmigkeit und des theologischen Nachdenkens:
n allen den vor- und außerchristlichen Analogien unterscheidet sich
s Christentum gerade dadurch, daß es eine ausgesprochen heils-
schichtliche Weltansicht ausgebildet, sie mit jenen überzeitlichen Mo-
en verbunden und diese dadurch historisiert hat. In dem Mittel-
nkt dieser Heilsgeschichte steht unaustilgbar die persönliche Christus-
stalt, die ihre bestimmten Züge von dem Jesus der Evangelien hat.
elbst im griechischen Kultusmysterium, wie in dem mystischen Spiri-
alismus des Abendlandes, ist die geschichtliche und persönliche Be-
hung nicht ganz ausgelöscht. Daß diese Beziehung immer wieder
rchschlägt, ist die zweite, fast noch merkwürdigere Tatsache der christ-
hen Frömmigkeitsgeschichte, neben der ersten: jener Umprägung des
eschichtlichen ins Uebergeschichtliche. Das Abweisen der beiden Ex-
me des „Doketismus" wie des „Ebionitismus" ist das Grundmotiv
r christologischen Lehrbildung geblieben vom Kampf gegen die
nosis über Chalcedon, Augustin und Luther bis auf Schleiermacher.
ber freilich, um ein geschichtliches Bewußtsein in unserem neuzeit-
hen Sinne handelt es sich dabei nicht: Jesus bleibt aufgenommen

n." In der 1. Ausgabe von 1799, S. 304 fehlt der mit „sondern" beginnende
chsatz noch.

in die verklärte Gestalt des Herrn, der zugleich über alles Menschlich-Persönliche übergreifender, lebenschaffender Geist ist[13]).

3. Kapitel.

Rationalismus und Historismus in der neueren Christologie[1]).

Die reiche Welt der Christusfrömmigkeit und der Christusspekulation, in die wir im vorigen Kapitel einen Blick getan, bildet den lebendigen Hintergrund für die grundsätzliche Problematik, die durch die neuere Geistesentwicklung nicht geschaffen, aber verschärft und auf

[13]) Für die Ausführung dieser dogmatischen Absicht gilt freilich A. Schweitzers Wort (a. a. O. 520): „Tatsächlich ist die christliche Dogmatik aller Schattierungen immer durch den symbolischen Jesus beherrscht worden (vgl. dazu Baurs Kritik an Schleiermacher).

[1]) Literatur: a) Zur Geschichte der neueren Christologie s. außer den Lehrbüchern der Dogmengeschichte, Theologiegeschichte und Dogmatik bes. die monographischen Darstellungen von Chr. Ferd. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit III 1843. J. A. Dorner, Geschichte der Lehre von der Person Christi II 2. Aufl. 1852. E. Günther, Die Lehre von der Person Christi im 19. Jahrh. 1911. A. Faut, Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und Begründung 1907. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie. O. Kirn, Glaube und Geschichte 1900, Kap. 1 (= Reden und Aufsätze 1912, 47—130). b) Zum Begriff und Problem des Rationalismus und Historismus. 1. allgemeinster Kreis: Vernunft und Geschichte überhaupt, vgl. die etwas anders verlaufende Abgrenzung bei Troeltsch (Ges. Schr. II 433, Normen und Historie). Ders., Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung 1919. Troeltsch, Begriff der Kontingenz. ZThK 1910. Heim, Das Gewißheitsproblem in der system. Theologie (Problem der Kontingenz) 1907. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902 (grundsätzlich, nicht bloß historisch wichtiges Buch!). Liebert, Das Problem der Geltung, 2. Aufl. 1920. — Windelbands, Rickerts, Euckens, Simmels, F. Neeffs, F. Münch's Schriften. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Insbes. zur Kritik des Historismus: Lessing, Kant, Hegel, Phänomenologie des Geistes 1807. Einleitung zur Geschichtsphilosophie (Neue Ausgabe nach den handschriftlichen Quellen von Lasson 1917). G. Lasson, Einleitung und Schlußband zur Ausgabe von Hegels Philosophie der Weltgeschichte. Fichte, Beiträge zur franz. Revolution. Wissenschaftsl. von 1804, 1. Vortr. Ders., Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1805. Staatslehre 1813. Schelling, Methode des akadem. Studiums 1803. — 2. engerer Kreis: Zum Problem von Religion und Geschichte. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart 4./5. Aufl. 1912, Kap. 2 (bes. S. 56 ff.). Ders., Der Wahrheitsgehalt der Religion, zuerst 1901. Lessing, Kant s. oben. Schleiermacher, Reden über die Religion. Kurze Darstellung des theol.

hren radikalsten Ausdruck gebracht worden ist. Ihr haben wir uns unmehr zuzuwenden. Die Geschichte unseres Problems verfolgen vir dabei weiter; wir tun es jedoch nicht in der historischen, sondern n der durch den Gang unserer systematischen Untersuchung gebotenen Reihenfolge.

In eine ganz neue Phase tritt das Christusproblem mit dem Aufkommen des neuzeitlichen Weltbildes seit der Renaissance und Aufklärungszeit. An die Stelle der alten, kirchlich sanktionierten Offenbarung treten neue Maßstäbe, auch für Wesen und Wahrheit der Religion. Das Wesen des Christentums wird nicht mehr einfach der Ueberlieferung entnommen, bzw. von kirchlichen Autoritäten festgesetzt; man geht hinter die Ueberlieferung auf die Quellen, und innerhalb dieser auf die ältesten Quellen zurück. Man beschränkt sich aber auch nicht mehr auf die christlichen Quellen; das Wesen des christlichen Gottes- und Erlösungsglaubens wird aus etwas allgemeinerem abgeleitet; sei es induktiv, durch eine Vergleichung mit anderen Religionen, die vielfach analoge Bildungen aufweisen, sei es deduktiv, durch Ableitung der verschiedenen Typen aus einem allgemeinen Religionsbegriff — beiderlei Verfahren vereinigt bei Schleiermacher. Ebenso wird über die Wahrheit der Religion oder einer ihrer Lehren nicht mehr geurteilt im Anschluß an irgendeine Autorität, heiße sie Schrift oder Tradition, Konzilsbeschluß oder unfehlbares Papsttum; vielmehr muß jede religiöse Anschauung, wie die Religion im ganzen, ihr Recht prüfen lassen an den allgemein-

---

Studiums. Einleitung zur Glaubenslehre. Hegel, Religionsphilosophie (Einleitung). Fichte, „Grundzüge", „Anweisung zum seligen Leben", „Staatslehre". Lagarde, Deutsche Schriften (vor allem S. 228). S. Eck, Religion und Geschichte 1907. Heim, Gewißheitsproblem s. oben. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchton 1891. Derf., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte 1902. W. Koehler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte 1910. G. Traub, Einleitung zu Campbells Neuer Theologie 1910. Ferd. Jak. Schmidt, Zur Wiedergeburt des Idealismus 1906. G. Lasson, Grundfragen der Glaubenslehre 1913. A. Dorner, Metaphysik des Christentums 1913. Troeltsch, Glaube und Geschichte RGG II 1447 ff. Ges. Schriften II 1913 (zahlreiche Ausführungen). 3. engerer Kreis: Zur Anwendung auf das Christusproblem. Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher s. oben. Strauß, Leben Jesu, Glaubenslehre. W. Koehler a. a. O. 83 ff. O. Kirn, Glaube und Geschichte s. oben. K. Heim, Luthardts Kirch. Z. 1915, 41 ff. (= Aus der Heimat der Seele 1915). ZThK 1897 ff. (Reischle, Haering, Vischer, Sell, O. Ritschl). Ferd. Jak. Schmidt, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1910. Alle weitere Literatur zur neueren Christologie findet man in Günthers feinsinnigem Werk (s. oben).

gültigen Maßstäben der menschlichen Erfahrung oder der menschlichen Vernunft, heiße sie nun theoretische oder praktische Vernunft, sittliche oder religiöse Vernunft bzw. Erfahrung.

Um so merkwürdiger, daß in diesem so ganz neuartigen Rahmen die alten Probleme (Vernunft und Offenbarung, Griechentum und Christentum) wieder auftauchen, die wir in der kirchlichen Ueberlieferung und schon innerhalb des N. T. verfolgt haben — ein Zeichen dafür, daß der Kern dieser Probleme tiefer sitzt als die Vorstellungsformen und wissenschaftlichen Denkweisen, daß sie insbesondere nicht mit dem Supranaturalismus erledigt sind; in unserem zweiten Teil wird es sich zeigen, daß sie aus dem Wesen lebendiger, persönlicher Religion selber hervorgehen. Auch auf dem Boden des neuzeitlichen Denkens gibt es ein christologisches Problem, wie es auf diesem Boden ein Gottesproblem gibt. Das Christusproblem entsteht in dem Augenblick, wo der Gottesgedanke ins Verhältnis gesetzt wird zum Verflochtensein von uns Menschen mit all unsrer Religion in den Zusammenhang der Geschichte, mit all den Verwicklungen und Konflikten, die sich aus der Form wie aus dem Inhalt dieses geschichtlichen Lebens ergeben.

Die moderne Christologie bewegt sich zwischen zwei Extremen: Rationalismus und Historismus. Selten freilich finden sich innerhalb der Theologie die beiden Typen in ihren äußersten Folgen vertreten. Man wird kaum einen bedeutenderen Dogmatiker finden, der Rationalist vom reinsten Wasser wäre, dem z. B. der historische Jesus gar nichts bedeuten würde, und ebensowenig einen reinen Vertreter des Historismus. In der Regel bewegt sich die Theologie innerhalb beider Grenzpunkte; die Extreme verbinden sich zu mancherlei Vermittlungen. Um so nötiger ist es für unsern Zweck, die Typen zunächst in begrifflicher Strenge herauszustellen.

Was ist reiner Rationalismus? Was reiner Historismus? Den Rationalismus kennen wir aus der Geschichte der Philosophie, samt seinem Gegensatz, dem Empirismus. Beide scheiden sich an der Frage: worauf beruht die Gültigkeit unserer Erkenntnis? Auf ihren empirischen („historischen")[2]) oder auf ihren aprioriischen (rationalen) Be-

[2]) Der Ausdruck „historisch" für „empirisch" im allgemeinsten Sinn stammt aus der Wolffschen Schule (Wolff, Baumgarten-Crusius). Kant hat ihn übernommen, Fichte ihm eine bes. prägnante Bedeutung gegeben (als die Aufgabe der Wissenschaft definiert er: alles „Faktische", „Historische" genetisch zu machen, d. h. aus dem Vernunftgesetz zu begreifen). Der Ausdruck „Rationalismus" ist hier im umfassenden, philosophischen Sinn gebraucht, nicht im engeren theologischen Sinn der „rationalistischen" Bibelerklärung (s. zu beiden

standteilen? Bei umfassender Betrachtung erweist sich die Wahrheitsfrage als ein Teil der Wertfrage: was ist aus der Fülle unsrer Erlebnisse, aus dem Umkreis der Erscheinungen auszuwählen als das Wertvolle, als der Träger des Sinnes und der Bedeutung? Das Konkret Einzelne oder das abstrakt Allgemeine? — Endlich steckt dahinter das metaphysische Problem: was liegt den Erscheinungen zugrunde als das wahrhaft Wirkliche? Liegt es im Einzelnen, im sinnlich wahrnehmbaren Stoff oder im Allgemeinen, in der Idee der Dinge?

Eine Näherbestimmung des Empirismus ist der Historismus. Auf dem Gebiet der Kultur, des ethisch-geschichtlichen Lebens wird die Gültigkeits-, Wert- und Wahrheitsfrage zur Frage nach dem Wert des geschichtlich Zufälligen, des Gegebenen, Gewordenen und Werdenden im Verhältnis zum Begrifflichen, Vernunftnotwendigen, Bleibenden.

Der Gegensatz zum Rationalismus in unsrem Sinn ist also nicht etwa der Supranaturalismus[3]). In der immanenten Wirklichkeitserklärung stimmen in der neueren Zeit beide Standpunkte überein. Der besondere Gegensatz Rationalismus — Historismus ist ein Ereignis des modernen Geistes; er setzt die gemeinsame Ablehnung der kirchlich-supranaturalen Wirklichkeitserklärung wie Kulturbegründung voraus. Auf die gemeinsame Frage: worauf gründen wir Moral, Recht, Staat, Religion, wenn nicht mehr auf übernatürliche Offenbarung und Stiftung? geben sie die obengenannten entgegengesetzten Antworten.

Art. Rationalismus RGG IV), die vielmehr allen Wert auf den natürlich erklärbaren historischen Kern der Berichte legt, also unter den allgemeinen Begriff des Historismus fällt, s. Strauß, Leben Jesu I 1835, Einleitung § 6 ff., II § 143). Chr. H. Weiße, Evang. Geschichte II, Schlußabhandlung. Biedermann, Dogmatik. Leibniz und Kant haben den Rationalismus halten wollen, mit Unterordnung des Empirismus. Fichte läßt das „bloß Historische" noch als Grenzbegriff und Bezeichnung der Aufgabe stehen. Hegel will es völlig als die Idee in ihrem Andersein begreifen, während der spätere Schelling in seiner „rationalen und positiven" Philosophie dem Empirismus wieder zu seinem Recht verhelfen will (s. Kap. 4). Zum Historismus vgl. Herder Troeltsch 1904, 29) und Kants Rezension von dessen „Idee zu einer Philosophie der Menschheit" 1785, zur Terminologie H. Stephan in Krügers Handbuch der Kirchengeschichte IV 1909, S. 60.

[3]) Dieser Gegensatz ist uns geläufig, vgl. Strauß. Seine Kritik am „historisch-kritischen Rationalismus" (s. Leben Jesu II § 145) entspricht ganz unserer Kritik am „Historismus". Interessant ist, daß am Schluß dieses § der „historisch-kritische Rationalismus (= Historismus) umschlägt in den philosophischen „konsequenten" Rationalismus in unsrem Sinn. Der historisch-kritisch entleerte Jesus wird zum bloßen Symbol allgemeiner Wahrheiten. Ganz dieselbe Entwicklung beobachten wir mutatis mutandis in der Gegenwart (z. B. Bousset).

Auf die Christusfrage angewandt, teilen Rationalismus und Historismus die gemeinsame Voraussetzung: Jesus ist eine rein menschliche Persönlichkeit. Dagegen urteilen sie ganz verschieden über die Bedeutung dieser Person. Die einen betonen die einzigartige Größe und Gewalt dieser Erscheinung und sehen in ihr den Beweis für die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens und für seine Ueberlegenheit über die andern Religionen; denn einziger Maßstab für die Geltung einer Religion sei die konkrete geschichtliche Erfahrung. Die andern erwidern dagegen: Nein! Letzte Ueberzeugungen können wir nie aus der stets relativen Erfahrung schöpfen; zu ihrer Bildung brauchen wir notwendig Maßstäbe allgemeiner Art, die dem Wesen unsrer Vernunft entnommen sind. Die Wahrheit des Christentums folgt aus seiner Idee, und das Geschichtliche dient nur zur Illustration, nie zur Demonstration. Nennt man nun mit der religiösen Sprache das Medium der christlichen Offenbarung „Christus", so ergibt sich für die moderne Christologie der Gegensatz:

Der christologische Rationalismus faßt Christus als reine Idee, der christologische Historismus als rein menschliche Persönlichkeit, — er identifiziert ihn mit der rein menschlich gedachten Person Jesu, während der Rationalismus Christus und Jesus, Prinzip und Person voneinander trennt.

Für den Historismus ist also der reinmenschliche Jesus das Einzige, was vom Christus übrig bleibt. Der Glaube hat sich damit abzufinden, sagt der resignierte, skeptische Historismus. Der Christ findet bei diesem sog. historischen Jesus alles, was er braucht, Quelle der Kraft und Freudigkeit, Norm für Glauben und Leben, so sagt der optimistische, glaubensfreudige Historismus. Für die skeptisch-relativistische Stimmung ist Renan, für den glaubensfrohen, im menschlichen Jesus doch irgendwie ein Absolutes findenden Historismus ist W. Herrmann, sind noch mehr Männer wie Weinel und andere Evangelisten des historischen Jesus die klassischen Beispiele. Dieser spezifisch-theologische Historismus ist also nicht nur an der „Geschichte" überhaupt und im weiteren Sinn, sondern am einzelnen „Historischen" orientiert (vgl. mit diesem dogmatischen Historismus in der Theologie die analoge Erscheinung auf dem Gebiet der Kunst: den Klassizismus).

Der Rationalismus[4]) sieht das wertvolle an Christus nicht in der historischen Erscheinung, sondern in der ewigen Wahrheit. Er

[4]) Vgl. zum folgenden an theologiegeschichtlichen Darstellungen: Strauß, Leben Jesu II[1] § 143 ff. G. L. II § 64, 66, I. Aufl. J. A. Dorner, II 937 ff. E. Günther, Kap. 3, 4, 6.

nmt den Faden der Mystik und ihres spiritualistischen Fortsatzes eder auf und wir erkennen hier alte Bekannte (s. Kap. 2). Allneiner Grundsatz wird das bekannte Lessing-Wort von „Gechts- und Vernunftwahrheiten" im „Beweis des Geistes und der aft". Christus ist ihm eine zeitlos gültige Idee. Der Inhalt ser Idee wird verschieden definiert. Spinoza (Epist 21 lat. era posthuma = Ausgabe Gebhardt 73): „zum Heile ist es nicht wendig, Christum nach dem Fleische zu erkennen; aber über jenen igen Gottessohn, d. h. Gottes ewige Weisheit, sche sich in allen Dingen, hauptsächlich im menschlichen Geist, unter en am meisten in Christo Jesu geoffenbart hat, muß man ganz ders denken; denn ohne diese (Weisheit Gottes) kann niemand zum and der Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und sch, gut und böse sei." Leibniz (in einzelnen Aeußerungen) und nt nennen Christus das Ideal der Gott wohlgefälligen Mensch- t („Religion innerhalb der Grenzen usw." S. 61 ff. Recl.)

Auch Kant[5]) geht aus von den hohen Aussagen des N. T. o der Kirchenlehre über den ewigen Gottessohn als Zweck und und der Welt. Aber „das, was allein eine Welt zum Gegenstand s göttlichen Ratschlusses ... machen kann, ist die Menschheit" s vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen llkommenheit." Also die Menschheit nicht als Kollektivgröße, auch ht als Gattungsbegriff, sondern als das Ziel, dem alle Sittlichkeit rebt; das Einzige, was bei Kant den Namen „Menschheit" verent, der homo noumenon. „Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch in ihm von Ewigkeit her"; die Idee desselben geht von seinem sen aus"; er ist „sein eingeborner Sohn", „das Wort" ... „der glanz" ... „in ihm hat Gott die Welt geliebt" und „nur in ihm .. nen wir hoffen, Gottes Kinder zu werden" usw. Also Christus Personifikation des guten Prinzips. Die objektive Realität eser Idee liegt rein in ihr selbst, in unsrer „moralischen tzgebenden Vernunft" (Realität im Sinn von Gültigkeit). In der fahrung kann man nicht von ihrer Realität, nur vom Prozeß ihrer tschreitenden Realisierung reden. Subjekt dieser empiriin Realisierung ist nicht ein einzelner, sondern pflichtmäßig jedes ied der Menschheit; die Motivationskraft dazu liegt gleichs in der Idee selbst. Sie stammt aber nicht aus der sinnlichen pirischen) Natur des Menschen, ist sogar von da aus völlig un-

[5]) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Derf., eit der Fakultäten, s. H. Staeps, Das Christusbild bei Kant, Kantstudien (1907), 104 ff.

begreiflich (radikales Böse)[6]). Darum können wir die pflichtmäßi Erhebung zu ihr ebensogut ansehen als Herabkommen der Idee, a Erniedrigung des Sohnes zu uns, damit er (sie) uns zu sich erhe

Wir sehen: sowohl die Geltung als die Realisierung dieser Id ist vom historischen Einzelfall völlig unabhängig. Kants weitere G danken von der Symbolisierung der allgemeinen Christusidee in ein fingierten Person und die noch weitere Frage nach einer etwaig historischen Analogie für diese Fiktion gehören nicht mehr in sein rein rationalen Gedankengang, dessen Kern wir unter den symbolisch Verkleidungen sichtbar machen wollten.

Besonders anschaulich sind Jacobis Worte an M. Claudius (1811, s. Günther 75 ff.): „es leuchtet uns ein, wie sich Dir alle was vom Menschen Göttliches angeschaut werden und mit diesem A schauen ihn zu göttlichem Leben erheben kann, unter dem Bilde u mit dem Namen Christus darstellt. Sofern es das an sich Gute u Göttliche allein ist, was Du in ihm verehrst, erhält sich Deine See aufrecht; erniedrigst Du nicht Vernunft und Sittlichkeit in D durch Götzendienst. Was Christus außer Dir für sich gewesen, Deinem Begriff in der Wirklichkeit gemäß, ja ob überhaupt in dies je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit Deiner Vo stellungen und des Werts der daraus entspringenden Gesinnung gleichgültig. Was er in Dir ist, darauf allein kommt es an, u in Dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; Du schaust durch ihn d Gottheit, soweit Du sie zu schauen vermagst, und indem Du dich den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst, wähnst Du, unschädli irrend, dich nur an ihm dazu emporzuschwingen." Also Christ = Idee des Göttlichen im Menschen, Jesus ist nur Mittel od Bild. Beides verwechseln heißt nach Jacobi religiösen Materialism treiben.

Haben wir in der Leibniz-Wolffschen Schule den intellektu listisch-dogmatischen Rationalismus des reinen Denkens, b Kant den kritisch-ethischen Rationalismus des reinen Sollen bei Jacobi den mystischen Rationalismus und damit die Wendu zum Sein, doch noch in der bloßen Innerlichkeit des religiösen Su

[6]) Ratzer, Chr. W. 1916, Nr 41 verweist hier auf Kr. d. Urt. §

[7]) Jacobi nimmt Claudius beim Wort, der nach seiner Schilderung Chr ausruft: „Andres, hast du je was ähnliches gehört und fallen dir nicht Hände am Leibe nieder? Man könnte sich für die bloße Idee wohl brat marken und rädern lassen und wem es einfallen kann zu spucken und zu lach der muß verrückt sein. Wer das Herz auf der richtigen Stelle hat, der li im Staube und betet an". (Von göttlichen Dingen und ihrer Offenbaru 1811, 2. Aufl. 1822, 59 ff.).

ts, so beginnt mit Fichte der spekulative Rationalismus. kannt sind Fichtes Sätze in der „Anweisung zum seligen Leben": lur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; s letztere macht nur verständig. Ist jemand wirklich mit Gott ver- igt und in ihm eingekerkert, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem ege er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte schäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken s Weges sich zu wiederholen." Bei Fichte ist der kritische Ratio- lismus im Begriff, in den metaphysischen Rationalismus umzu- lagen, und damit zu einem neuen Seinsbegriff, der die Gegensätze sich auflösen und überwinden, die Geschichte zu ihrem Recht inner- lb des Vernunftganzen kommen lassen will.

Wir haben hier nur den Rationalismus in möglichst reiner Ge- lt vorzuführen; die weitere Entwicklung jener idealistischen Denker, alle nicht im Rationalismus stecken bleiben wollen, wird in Kap. 4 rgestellt werden. Erwähnt sei nur noch Schellings berühmte sführung in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen udiums", mit der er 1802 die trinitarische Spekulation des 19. Jahr- nderts eröffnet, mit Anknüpfung an Lessings „Erziehung des Men- engeschlechts" und zugleich mit bewußter Wendung zur Geschichte.

Nicht mehr hier herein gehört Hegels Christologie, die wie n ganzes System die grundsätzliche Versöhnung von Idee und Ge- ichte durchführen will. Wohl aber die zahlreichen Vertreter des kulativen Theismus in seinem trinitarischen Zweig.

Alle diese spekulativen Denker verstehen unter „Gottes Sohn" en Moment im Leben Gottes[8]). Wieder auf die Erde, ins mensch- he Bewußtsein, führt uns D. Fr. Strauß mit seiner bekannten bertragung des christlichen Bekenntnisses von der Erlöserperson auf die ee der menschlichen Gattung. Hier schlägt der kosmologische Stand- nkt in den anthropologischen um. Die berühmten Worte der „Schlußabhandlung" seines Lebens Jesu von 1835 lauten: n einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen die Eigenschaften, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Mensch- it ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene

[8]) Ueber diese fast vergessene Periode des spekulativen Theismus unitarischer trinitarischer Richtung, wo Philosophie und Theologie, Glauben und Wissen einer glänzenden Reihe von Vertretern Hand in Hand gingen, s. A. Drews, deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des oluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 Bde., 2. Aufl. 1895, sowie Schlat- , Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen rag 1906, 134 ff.

Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unend lichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbare Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur; s ist der Wundertäter, sofern im Verlauf der Menschengeschich der Geist sich immer vollständiger der Natur — im Menschen w außer demselben — bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlose Material seiner Tätigkeit heruntergesetzt wird, sie ist der Unsünd liche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Ve unreinigung immer am Individuum klebt, in der Gattung aber un in ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Au erstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr au der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, au der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und wel lichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmel hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlic an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott g recht, d. h. durch die Belebung der Idee der Menschhei in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natür lichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes is also Negation der Negation, der einzige Weg zum wahre geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der ein zelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung teilhaftig“ [9]). Von hie aus war zur rein anthropologischen Theologie und Christologie eine Feuerbach nur ein Schritt. Noch über Strauß hinaus, mit Ab streifung der Christussymbolik, hat in neuerer Zeit Eduar v. Hartmann den spekulativen Rationalismus zu Ende gedach

So ist der Kreislauf der Idealchristologie vollendet. Ihre be den Haupttypen sind fein gegeneinander abgetönt in Schleier machers Weihnachtsfeier, in den Gestalten des Leonhar (kritischer Rationalismus) und Eduard (spekulativer Idealismus, mi Rückbiegung zum Dogma). Die Rückbiegung zum Dogma ist bezeich

[9]) „Gattung“ hier nicht im Sinn des ethischen Idealbegriffs, sondern de Abstraktion von der empirischen Menschheit, bzw. dem natürlichen Konkretum Menschengeschlecht. Biedermann (Dogmatik [2] II 435) wirft Strauß ein Schiller zwischen dem von ihm betonten konkreten Gattungsbegriff (im Unterschied vo „kantisch-unwirklichen“) und dem von ihm abgelehnten abstrakten Gattungsbegri vor. Schlimmer scheint uns zu sein, daß bei Strauß auch die konkrete Fassun (Glaubenslehre II 495) mit der empirischen Menschheit in eines zu fallen droh und damit bedenklich aus dem Idealistischen ins Naturalistische hinüberschwank Die Hauptursache davon hat auch Biedermann richtig erkannt: es ist de Mangel jeglicher religiösen Bestimmung und Abgrenzung der Christus idee vom allgemeinen Menschheitsgedanken bei Strauß (Biedermann 434).

ıd auch für diejenigen spekulativen Theologen, die mit dem spekuiven Theismus eine Erneuerung des trinitarischen Gedankens verıden. Einen schönen, gedankentiefen dichterischen Ausdruck hat se Verbindung spekulativer Christologie mit Schleiermacherscher susfrömmigkeit gefunden im „Deutschen Christus" des Altelsässers arl Candidus (1855).

Wir haben diese Christologie des Rationalismus in ihren Hauptıtretern ausführlich sprechen lassen; es ist für uns Heutige eine nengalerie, deren Züge in den Enkeln vielfach wieder zum Vorschein nmen. Die Kritik am Extrem dieses Standpunktes kann kurz sein sie ist mit der Antithese des Historismus eigentlich schon gegeben[10]). en Historismus dagegen kennen wir zur Genüge, da wir alle ter seinen Einflüssen stehen, die wir im Jahrhundert der Historie rzeln, so brauchen wir ihn nicht ausführlich darzustellen. Um so gehender wird nachher unsere Kritik auch dieser Denkweise sein ıssen — sie bedeutet für uns ein gut Stück Selbstkritik. Auf allen bieten ist es uns in Fleisch und Blut übergegangen: die Mensch t lebt nicht von allgemeinen Ideen, sie lebt von Kräften, von Wirkkeiten; und zwar von ganz bestimmten, konkreten Gestalten, wie nur im Lauf der Geschichte sich herausbilden. Alles Lebendige chst, und es „wächst in Rinden"[11]). Auch wenn wir zugeben: in der nde steckt ein allgemeiner Kern — gleichzeitig ist uns doch ebenso r das andere: der Vernunftgehalt besteht nirgends isoliert. Ideen en sich auch nicht durch aus eigener Kraft; sie müssen irgendwie eisch und Blut annehmen, um in der Wirklichkeit auch nur die este Bewegung und Veränderung hervorzurufen. — So ist es beders auf dem Gebiet der Religion. Herder und Schleierıcher haben mit dem Phantom der reinen Vernunftreligion für e Zeiten aufgeräumt — Religion existiert nur als individuelles, chichtliches Leben. Denn hier handelt es sich um eine metaphysische, h. unsere sinnliche, ja auch unsere gewöhnliche geistige Erfahrung rsteigende Wirklichkeit, deren wir innewerden. Religion als Glaube n nur von Erfahrung leben; solche Erfahrungen können wir ht aus der Idee allein produzieren, auch nicht einfach aus uns ber schöpfen. Das ideelle Element, das in jeder, der sinnlichsten e der geistigsten Erfahrung steckt, kommt als solches für gewöhnlich

[10]) Vgl. Lagarde, Ideen sind wirklich nur in Personen, ähnlich G. aub in der Vorrede zu Campbells Neuer Theologie, S. 16.

[11]) Wir verweisen jedoch auf unsre eingehende Auseinandersetzung mit den den bedeutendsten neueren Vertretern der Idealchristologie: A. Dorner und J. Schmidt, die an andrem Ort erscheinen soll, sowie auf Kap. 4.

nicht ausdrücklich zum Bewußtsein; das hat uns gerade Kant gezeigt: alle Erkenntnis, wenn sie auch nicht aus der Erfahrung allein zu begründen ist, so hebt sie doch mit der Erfahrung an[12]). Erfahrungen aber müssen uns gegeben werden. Vollends christliche Religion als Erlösung kann nicht Religion aus reiner Vernunft sein. Auch die wahrste Idee kann niemand erlösen. Soll sie Fleisch und Blut bekommen, so bedarf sie der Geschichte. Hier hat Schleiermacher[13]) eingesetzt mit dem eigentlichen Grundbegriff seiner Erlösungslehre: dem des göttlich gewirkten Gesamtlebens, wie es vom persönlichen Leben des Erlösers her grundlegend und immer neu belebt und beseelt wird. Hier liegt auch das Befreiende, das die Generation der 70er und 80er Jahre an Ritschl empfand. Aus dem Labyrinth der Spekulation führte er heraus und ebenso aus dem bloßen Ausgehen vom subjektiven Bewußtsein[14]), aus der dann als objektives Korrelat die Dogmen der Kirche herausgesponnen wurden (subjektive Spekulation der Erlanger Schule); hier wurde endlich schlicht und klar gezeigt, wie einem ringenden Menschen geholfen wird; wie an der Offenbarung als praktischer Wirksamkeit Christi der Glaube sich entzündet und dauernd nährt; ein konkretes Bild vom normalen Glaubensleben unter der Einwirkung Christi und im Bannkreis seiner Gemeinde wurde gezeichnet.

Also: Der Rationalismus vermag die Wirkungskraft seiner Position nicht aufzuweisen. Denn er wird dem geschichtlichen Element im Christusglauben nicht gerecht. Darum bleibt auch seine Wahrheit eine schattenhafte, eine abstrakte Wahrheit, nicht die inhaltvolle, lebendige Wahrheit, deren vor allem das religiöse Leben bedarf. Hier liegt die Stärke des Historismus, hier die bleibende Bedeutung der Leben-Jesu-Bewegung und der christozentrischen Dogmatik, wie sie seit Schleiermacher und noch mehr seit Ritschl in den verschiedensten Lagern der Theologie getrieben worden ist.

Aber genügt das andere Extrem: der Historismus? Seine Stärke haben wir schon kennen gelernt. Er weist die empirischen Kräfte auf, die den christlichen Glauben einst erzeugt haben und heute noch erzeugen.

Die Kräfte, die ihn einst erzeugt haben. Das soll nicht heißen, als wären die Probleme der Entstehung des Urchristentums

[12]) Vgl. auch Fichte über die Bedeutung des „Faktischen" oder „Gegebenen".

[13]) S. darüber Sendschreiben an Lücke.

[14]) S. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl, 3. Aufl. — Gottschick, Die Kirchlichkeit der kirchlichen Theologie geprüft 1891.

te gelöst, oder als wären sie jemals ohne Rest zu lösen. Aber
ade das oft vergebliche Ringen der Forscher, die geschichtliche Ge-
t Jesu, sein Werden und Wachsen in Wechselwirkung mit der Zeit,
Entstehung des Urchristentums aus dem Evangelium, und wieder
Entstehung der altkatholischen Kirche aus dem Urchristentum zu
ären — dieses Ringen mit den Schatten jener Geschichte hat leben-
er als alles ad oculos demonstriert: hier haben wir's mit einem
rmächtigen Geschehen, mit einem Erfaßtwerden der Menschen zu
, einem geschichtlichen Leben stärkster Art. Die Geschichte
Leben-Jesu-Forschung, wie sie uns Schweitzer, wenn auch in
k subjektiver Beleuchtung, vorgeführt hat, legt ergreifendes Zeugnis
von diesem Bemühen der Forscher, das treue Bild jener Bewegung
Geister mit historischen Mitteln zu gewinnen. „Eingestehen", sagt
garde (Deutsche Schriften S. 56), „daß wir keine Photographie
es Wesens haben, heißt anerkennen, daß seine Persönlichkeit so
altig war, daß, wenn die Menschen sich auf ihn besannen, sie,
e es zu wissen, schon durch ihn anders geworden waren". Und
n Fichte[15]), der angebliche Feind alles Historischen, nennt Jesus
„Anfänger aller wahren Geschichte" — also das Christentum
chichte im eminentesten Sinne.

Und wie die anfängliche, so zeigt uns der Historismus die
ätige Entstehung des Christusglaubens. Am kraftvollsten ist das
ausgearbeitet in der deskriptiven Dogmatik eines Herrmann.
s er in seinem „Verkehr des Christen mit Gott", in seiner „Ethik",
einem Vortrag: „Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tat-
en?" und in zahlreichen anderen Arbeiten in immer neuen Wen-
gen uns eingeprägt hat, das gehört nicht nur zum eisernen Bestand
neueren Theologie, sondern auch zu ihrem religiösen, ihrem inneren
einbesitz, und bildet neben dem durch Duhm, Wellhausen und
ere neu erschlossenen Verständnis der Propheten eine der schönsten
en, mit denen die theologische Wissenschaft der evangelischen Kirche,
der Christenheit hat dienen dürfen. Was Herrmann gibt, das
nicht ein starres System fertiger, dogmatischer Sätze oder rationaler
hrheiten, sondern eine Anweisung, in Jesus Gott zu finden. Herr-
ns Voraussetzung ist die Konzentration eines Menschen auf den
st des Sittlichen, vgl. schon Ritschls Ausgehen von Joh 7 17; es ist
Aufgerafftsein zu innerer Sammlung, das Erwachtsein zu wahrer
ndigkeit (den Gewinn dieser Voraussetzungen zeigt mit eindringen-
Wucht des Gedankens und des sittlichen Wollens seine „Ethik").
diese Voraussetzungen vorhanden sind, da entsteht die größte innere

[15]) Fichte, in der „Staatslehre" 1813. S.W. IV, 541.

Not, die es gibt, der Kampf um die sittliche Existenz in dieser We
und um das Recht unserer Existenz vor Gott als der Macht d
Guten. In dieser Not wird uns Jesus zu der Tatsache in der We
der wir uns in reiner Ehrfurcht beugen, der wir uns in reinem Ve
trauen hingeben dürfen. In ihm begegnet uns der heilige gnädi
Gott, der Sünden vergibt und unsere Kräfte frei macht zu freudig
Arbeit an seiner Welt.

Die Stärke des Historismus ist also: er zeigt uns die lebendig
Kräfte auf, die von der Religion, insbesondere von der Person Je
ausgehen. An dieser Tatsache der wirklichen Religion war der Rati
nalismus gescheitert; seine allgemeinen Ideen wirken erkenntnisbilden
aber sie können für sich allein kein Leben wecken und nähren; sie g
hören der Philosophie an und nicht der Religion.

Aber ist der Historismus das letzte Wort?

Schon das muß gesagt werden: das eben geschilderte Hauptve
dienst an der geschichtlichen und psychologischen Erforschung der Ei
stehung des Glaubens kommt nicht vor allem dem Historismus a
Stimmung und Theorie zu, sondern der neueren Historie und Psych
logie. Und diese ist zwar von der historischen Stimmung und Theor
des 19. Jahrhunderts stark beeinflußt (Romantik); ihr Ursprung jede
liegt weiter zurück. Gerade der philosophische Rationalismus d
Aufklärungszeit ist es gewesen, der dem exklusiv-supranatural
Historismus der kirchlichen Weltanschauung ein Ende bereitet und ei
unbefangen historische Betrachtung auch der Religion und des Christe
tums erst möglich gemacht hat. Und gerade die neuere Religionsgeschich
und -psychologie hat zu einer wesentlichen Erweiterung der historisch
Fragestellungen geführt, vor der sich die Antwort des theologisch
Historismus auf die Entscheidungsfrage als unzureichend erweist. Wer
wir vollends weiterfragen: Kann vom Historismus aus über die Frag
der Wahrheit und Absolutheit, über die bleibende Bedeutung Je
und der religiösen Vergangenheit entschieden werden? Hier lau
unsere These: Nein!

Der Historismus vermag die Wahrheit sein
Position nicht aufzuweisen — denn er wird dem ze
losen Element im Christusglauben, ja im Glauben üb
haupt, nicht gerecht.

Diese These ist zu begründen.

Wir sehen auch hier von dem Grenzfall ab. Der reinste Histor
mus *will* überhaupt die Wahrheit seiner Position nicht erweisen;
kennt überhaupt keine zeitlose, allgemeingültige Wahrheit, er bleibt
den geschichtlichen Relativitäten stecken. Typus: Renan. Der re

elativismus will keine Philosophie, nur positive Wissenschaft; keine ogmatik, nur Religionsgeschichte; keine Normen, sondern Psychologie. uf diesem Standpunkt läßt sich eine Würdigung Jesu nur in dem inne denken, daß man von ihm sich anregen und erheben läßt; eine re Stellungnahme zu den großen Führern des religiösen Lebens t ihrem unerbittlichen Entweder-Oder ist da unmöglich; vollends der Person und dem Evangelium Jesu kann der extreme Relativis- us nur scheitern; er ist ihm völlig inkommensurabel.

Ein solcher Historismus hebt sich selbst auf[16]; er zieht aus der schichte überhaupt keine Lebenswerte mehr. Er reicht dem extremen tionalismus brüderlich die Hand, der im Reich der zeitlosen Ideen webt, aber wie Schillers Hans Metaphysicus von seinem Turm- mach keine Treppe zur Wirklichkeit findet und in Wolkenkuckucksheim gnügt dahinlebt — die Extreme Selbstzufriedenheit und Selbstauf- ung berühren sich!

Mit ihnen setzen wir uns nicht auseinander; sie zersetzen sich bst. Ernsthafter wird die Lage in dem Augenblick, wo der Ratio- lismus versucht, von sich aus die Wirkungskraft seiner Ideen nach- weisen — eine Möglichkeit, die wir schon zurückgewiesen haben; d ebenso ist ernst zu nehmen der Versuch des Historismus, aus r Geschichte heraus Wahrheitswerte zu begründen.

Den nächsten Schritt hierzu tut der Pragmatismus. Er sucht ächst einmal aus der Geschichte selber Werte zu gewinnen; freilich ne absoluten Werte, sondern relative Werte. Wertmaßstab ist die logische Brauchbarkeit. So kann auf dem Gebiet der Religion auch Ueberlieferung und in ihr speziell die Persönlichkeit Jesu als Lebens- elle, als Kraftstation dienen. Aber der Pragmatismus tut noch en Schritt weiter. Zu den biologischen Werten gehört ihm auch Wahrheitswert, ja er ist ihm nur ein abgekürzter Ausdruck für Mehrwert der einen biologischen Beziehung gegenüber der andern. ahr ist, was brauchbar ist. ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων, so spricht Pragmatist mit dem alten Protagoras; der Mensch nicht als ealbegriff, als ethisches Ziel (Kant), sondern als biologisches Indi- uum bzw. soziologische Gruppe. — Eine Kritik dieses Wahrheits- ons gehört in die allgemeine Erkenntnislehre. Er scheitert letztlich mer wieder daran, daß er selber die selbständige Geltung zum min- ten logischer Normen voraussetzt, indem er diese Geltung aus den

[16]) Und Renan schrieb ein „Leben Jesu"! Es fiel auch danach aus. Hier sich „ein esprit an einem Charakter vergriffen". Beste ethische Kritik des torismus: Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.

biologischen Tatsachen ableiten will! Jede Ableitung des Sollens aus dem Sein, des Geltens aus den Tatsachen begeht eine petitio principii (positiver Pragmatismus), seine Bestreitung auf Grund irgendwelcher Tatbestände (negativer Pragmatismus) einen Selbstwiderspruch.

Weiter geht mit der historischen Begründung des Wahrheitsanspruches diejenige Theologie, die aus der Geschichte, speziell aus der Geschichte Jesu, die absolute, verpflichtende Geltung und die transzendente Wahrheit des christlichen Glaubens ableiten will. Sie nimmt es mit der Forderung der Absolutheit und der Wahrheit ernst. Und die Geschichte soll diese Forderung einlösen, uns eine Garantie für das letzte metaphysische Recht unseres Glaubens bieten. Damit stehen wir vor dem sog. Schleiermacher-Ritschl-Herrmann schen Vermittlungstypus, wie ihn Troeltsch[17]) der Kürze halber nennt, — wie alle abgekürzten Formeln für geschichtliche Erscheinungen ist freilich diese Formel unzureichend, weil das Eigentümliche nicht treffend, das mit jedem der drei Namen bezeichnet ist. Doch bleiben wir zunächst beim allgemeinen Typus stehen! Was will er?

Er will aus der Geschichte den christlichen Gottesglauben begründen und zwar aus einem bestimmten Ausschnitt der Geschichte der Offenbarungsgeschichte, und wiederum aus einem Punkt derselben aus der Geschichte Jesu, wie wir vorläufig sagen wollen, Näherbestimmung vorbehalten.

In seiner extremen Fassung würde dieser Standpunkt folgendes behaupten: Die Wahrheit des christlichen Glaubens soll verbürgt sein nicht durch seinen Inhalt und dessen Bewährung am menschlichen Wertgefühl und Wahrheitssinn, sondern allein durch die Kraft und Reinheit mit der ein einzelner Mensch diesen Inhalt auf Erden vertreten hat, und zwar ein Mensch der Vergangenheit[18]). Das wäre extremer theologischer Historismus. Dieses Extrem trifft jedoch auf keinen der

[17]) S. Troeltsch, Geschichtlichkeit Jesu und christlicher Glaube 1911 und dagegen: F. Traub, Wernles Jesus und die Christologie, Chr. W. 1911 Nr 15 f. Auf Troeltsch's Seite steht Süskinds Habilitationsvorlesung (Beil. zum Staatsanzeiger für Württemberg 1911, Nr. 12). Zu Schleiermacher s. Kap. 4.

[18]) Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Gesch. d. Protestantismus 1906, bezeichnet als eines der dauernden Probleme des Protestantismus die Frage: wie kann eine einstige Erlösungstat mir, und mir jetzt, das Heil vermitteln. Die neuere Theologie hat dieses Problem aufgegriffen, zuerst in Lessings stark rationalisierter Form zu seiner bekannten Unterscheidung von „zufälligen Geschichts- und notwendigen Vernunftswahrheiten", s. Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft 1911 und F. Traub, ZThK 1912

eologen zu[19]), die wir hier im Auge haben. Von einem Vermittlungs-
pus haben wir ja geredet. Sie alle wollen nicht beim reinen Historis-
is stehenbleiben, sondern suchen irgendwie über ihn hinauszukommen.
Der Nerv ihres Gedankenganges ist vielmehr der: vom Wert
ires Glaubens sind wir überzeugt. — Aber von seiner Wahrheit
in uns der Wert für sich allein nicht überzeugen. Unsrem Wert-
fühl[20]) muß ein äußerer Gegenstand als Träger dieses Wertes
entgegenkommen, daß aus dem Wertgefühl notwendig die Ueber-
igung wird, daß diesem Wert auch eine Wirklichkeit entspricht.
ese Tatsache darf nicht neutraler Art sein; das Organ für ihre
fassung muß eben das Wertempfinden sein; aber das Objekt, das
Wertempfindung hervorruft, ist nicht mehr nur unser eigenes
wußtsein, sowenig wie das Auge den Lichtstrahl erzeugt, sondern
e Macht, die von außen mit ihm in Berührung kommt. Da aber
gesuchte Gemeinschaft mit Gott der Sphäre persönlichen Lebens
gehört, kann es nur eine Persönlichkeit sein, die uns jenen
irklichkeitseindruck vermittelt („nur Persönliches kann Persönliches
len", sagt Schelling); und zwar nur eine solche Persönlichkeit, deren
halt eben jene gesuchte Gemeinschaft mit Gott als eine wirkliche ist.
ese Persönlichkeit finden wir in Jesus.

So etwa Haering und Reischle. Näher beschreibt uns
errmann die Art, wie uns Jesus der Realität Gottes gewiß macht.

[19]) Insbesondere dürfen die Schüler Ritschls nicht in dem Sinn Historisten
annt werden, als ob sie die Wahrheit des Glaubens von Nachweisen historisch-
senschaftlicher Art abhängig machen wollten. Wenigstens ist das nicht ihre
sicht Bes. Herrmann verwahrt sich aufs schärfste gegen dieses Mißver-
ndnis. Auch Haering fordert von der historischen Wissenschaft nur die
htwiderlegbarkeit der historischen Existenz Jesu, die dem Glauben unab-
gig von der historischen Forschung feststehe. Nach Herrmann bedeutet diese
ubensgewißheit sogar eine Stärkung der historischen Gewißheit für einen
scher, der seinem Gegenstand kongenial ist. Das ist freilich etwas anderes
Historismus im landläufigen Sinn. Nicht an die historische Wissenschaft,
dern an das geschichtliche Erleben wird der Glaube gewiesen. Ob diese Unab-
gigkeit von der historischen Forschung unter den Voraussetzungen jener Männer
klich durchführbar ist, darüber s. den 2. Teil dieses Kap. In dem anderen,
innerreligiösen Sinn haben wir es bei ihnen mit einer ermäßigten Form
Historismus zu tun: 1. das geschichtliche Leben soll nicht bloß Realgrund,
dern auch entscheidender Erkenntnisgrund des Glaubens sein. 2. Dieser
chichtliche Erkenntnisgrund soll doch wesentlich in einer geschichtlichen Ein-
rscheinung liegen, und zwar in einer Erscheinung der Vergangenheit und
an sie zwar nicht ausschließlich, so doch wesentlich gebunden sein.

[20]) Reischle: Das Wertgefühl muß zu einem „thymetischen" Urteil
Vertrauensurteil fortgebildet werden durch Erlebnis einer vertrauen-
enden Tatsache (vgl. seine scharfsinnige Untersuchung: „Werturteile und
ubensurteile" 1900). Vgl. auch Ihmels, Christliche Wahrheitsgewißheit.

„Gott" ist für uns zunächst nur ein Name für eine Wirklichkeit, wir uns in unbedingter Ehrfurcht beugen und in unbedingtem V trauen hingeben können. Eine solche Erscheinung begegnet uns Jesus; also finden wir in ihm unmittelbar Gott.

Von einem Vorwurf wird diese Darstellung nicht getrof den man ihr oft gemacht hat, als sei der Wunsch hier Vater des dankens. Unsre eignen frommen oder unfrommen Wünsche wer durch Jesus nicht einfach erfüllt, sondern oft niedergeschlagen. Haer und Herrmann wollen auch nicht sagen, daß alle einzelnen den V vom Postulat, vom gesuchten X, zur ersehnten Erfüllung gehen. Eb sogut kann der Eindruck Jesu das Primäre sein; unsre Wertungen u Postulate sind dann nur Abstraktionen, sind Hilfslinien, deren die na trägliche Reflexion auf den Grund unsrer Gewißheit sich bedient. D religiöse Gedankengang geht den umgekehrten Weg. Er geht aus v Besitz: „Gott in Christo" und macht sich erst auf Grund dieses Besit klar, daß er ohne Christum Gott nicht hätte.

Jedoch es erheben sich gegen den Gedankengang auch dann schw Bedenken, wenn man ihn richtig und im Sinn seiner Urheber erfa Der Uebergang von der geschichtlichen zur metaphysischen Wirklichk macht immer wieder Nöte, denen man nur durch den Rückzug a Voraussetzungen allgemein religiöser und religionsphilosophischer V entrinnt, die über den Historismus hinausführen. Das zeigt sich au an der Verschiedenheit der Fassung der Lehre. Hier drückt sich ei Unsicherheit aus, wie man den Schwierigkeiten begegnen, bzw. er fliehen soll. Wir fragen: Was an Jesus soll die Gottesgewißh verbürgen? Am einfachsten liegt die Sache scheinbar, wenn man s ausschließlich an die Lehre[21]) Jesu hält. Der Inhalt dieser Leh ist Gott, sein Reich, sein Wille. Der Wahrheitsgrund dieser Leh liegt nicht in der Person Jesu; sie ist Veranschaulichung, lebensvo Vertretung der Lehre. Der Wahrheitsmaßstab kann dann nicht Jesus selber liegen; er muß ohne ihn schon feststehen; es sei denn, d man auf einen solchen ganz verzichtet und einfach die äußere Autori Jesu für seine Gemeinde feststellt. Aber theologisch müßte auch d erst begründet werden. — Hier ist also der Rahmen des Historismu überschritten. Christus als Lehrer — das ist Rationalismus. Ab

[21]) Als Beispiel ist nicht Wendt zu nennen, der die Lehre Jesu ausdrü lich nur als Maßstab für das Wesen des echten Christentums und als Nor für die Gestaltung des christlichen Lebens beansprucht. Die Wahrheit d Christentums begründet Wendt auf andre Weise (einerseits auf allgemeine Gotte offenbarung, von der Jesus der Höhepunkt ist, andrerseits auf die Kontrolle d Behauptungen des christlichen Gottesglaubens über die Welt an der erfah baren Wirklichkeit).

m wird seine Lehre angeeignet von einem völlig selbständigen Stand-
ıft aus, unterliegt also der religiösen und ethischen Kritik. Wie
)t es da mit der Reichshoffnung? Mit den Forderungen der Berg-
digt? Mit dem Messiasanspruch? Alle diese Dinge fordern den
derspruch unsres gewöhnlichen religiösen Bewußtseins heraus. Die
)re Jesu, für sich genommen, ist noch für keinen die einwandfreie
sis gewesen, auf die sich der Glaube bauen ließe. Ihre Paradoxie
ngt vielmehr in Unruhe, in Zwiespalt hinein. Sie nimmt den
ieden und bringt das Schwert. Sie ist ein Feuerbrand, unter die
enschen geworfen. Und darauf will man einen dogmatischen Holz-
ı gründen? Der Versuch zeigt seine innere Schwäche, sowie man
r und scharf das Dilemma stellt: soll es die Lehre Jesu oder die
)re Jesu sein, worauf du baust? Im einen Fall stehst und fällst
mit dem Rationalismus, im andern mit dem Historismus — aber
ın hast du die Lehre als Maßstab aufgegeben und mußt deine Stütze
)derswo suchen.

Also das Leben Jesu als Glaubensgrund. Hier liegt die un-
sgesprochene Christologie so manches „Leben Jesu", dieser einst mit
viel Begeisterung geschriebenen und begrüßten, uns heute meist so
md anmutenden Bücher, die uns wieder nach ehrlicher, gründlicher,
htschaffener „Christologie" verlangen lassen. — Aber da stehen am
ıfang, Mittel und Ende die Wunder oder vielmehr die Wunder-
:ichte. Auch sie sind heute keine Erleichterung, sondern eine Er-
werung, aus einer Brücke ein Abgrund für den Glauben geworden.
ıch der Teil der von Jesus verrichteten Wundertaten, deren Ge-
ichtlichkeit am wenigsten dem Zweifel ausgesetzt wird, seine Heilungen
imonischer, machen uns Jesus auch wieder fremd. Entweder man
lärt sie natürlich, aus Suggestion, dann war Jesus Objekt einer
iuschung; er war in den Dämonenwahn seiner Zeit verstrickt;
er es hatte damit seine Richtigkeit, dann wäre Jesu Bittgebet
d seine Erhörung bzw. seine übernatürliche Geisteskraft erst recht
ı Anstoß für den Glauben, der erst werden, erst begründet wer-
ı soll.

Also gehen wir zurück auf die innere Bedeutung des Lebens Jesu.
an hat sie verschieden bestimmt. Entweder man geht mit Ritschl
rück auf sein Lebenswerk, auf den Beruf Jesu. Die Berufs-
ue Jesu bis in den Tod ist die ethische Form, in der sich seine
ligiöse Bedeutung offenbart: die innere Beherrschung der Welt in
lauben und Geduld, Demut und Gebet; in dieser Form übt er die
rrschaft Gottes über die Welt aus und offenbart sie den Menschen —
so dem religiösen Gehalt nach ist dies Menschenleben ein königlich-

prophetisches Wirken, eine Offenbarung von Gottes Leben, der Kern von Gottes Wirken.

Oder man geht vom Lebenswerk Jesu weiter auf das, was dahinter steht, was sich darin offenbart, das ist seine Person. Nicht auf die konstruierte Person des Dogmas oder der Spekulation, sondern auf die lebendige Persönlichkeit, wie sie die Evangelisten schildern, und zwar auf die menschliche Persönlichkeit, deren sichere Umrisse durch den Nebel der Ueberlieferung schimmern, die vor allem in den scharfgeprägten Logien lebt, auf das „Charakterbild Jesu“[22]), oder, wie Herrmann sagt, das „innere Leben“ Jesu. Man muß in der Stille lesen und innerlich verarbeiten, was damit gemeint ist. Eine Reihe von Einwänden erledigt sich dann von selbst. Er spricht lediglich das aus, wie es jedem einfachen Menschen mit Jesus geht, wenn er offenen Sinnes und wachen Gewissens mit ihm zu tun bekommt. Ein ganz reiner Wille berührt uns hier, eine volle Klarheit über seinen einzigartigen Beruf und ein ganz gutes Gewissen bei höchster Zartheit und Schärfe desselben. Wir können gar nicht anders, auch wenn wir wollten; wer diesem Bild menschlich-persönlichen Lebens ernsthaft ins Auge sieht, der sieht sich mit dem Auge des Gewissens darin unmittelbar dem heiligen und barmherzigen Gott selber gegenübergestellt. Ganz unreflektiert, ohne einen Schatten theologischer Theorie haben wir hier die Grundtatsache des Christentums, keine äußere „Heilstatsache“, sondern eine Tatsache des inneren Lebens im Sinn der sittlichen Gemeinschaft, deren Hebel Ehrfurcht und Vertrauen sind; in diesem Menschen berührt uns Gott so deutlich, wie an keinem Punkte der Welt oder unseres Innenlebens. Hier ist der archimedische Punkt, auf dem der Glaube stehen kann. Er liegt vor aller Dogmatik, ja vor allen Glaubensgedanken. Sie dürfen erst hinterher kommen und niemand für sich aufgedrängt werden; nur aus dem Glaubensgrund erwachsen sie für den, der diesen Grund gefunden hat. Und zwar sind die Glaubensgedanken zu verschiedenen Zeiten verschieden; der Glaubensgrund bleibt derselbe. Die Zeugnisse der Apostel über Christus sind nicht mechanisch zu übernehmen und zum Lehrgesetz zu machen, sondern innerlich zu verstehen als für sie nötiger und natürlicher Ausdruck des Grunderlebnisses; wir dürfen diese Zeugnisse in aller Pietät aber auch in aller Freiheit als Hinweise auf Christus dankbar benützen.

Der hohe innere Wert und die praktisch-psychologische Bedeutsamkeit von Herrmanns immer wieder so eindrucksvollen Ausführungen soll nicht verkannt werden. Allein es ist ein Unterschied, ob ich praktisch

[22]) Den Ausdruck Schenkels (diesen Titel nennt Günther das Beste am ganzen Buch) haben auch Reischle und Kaehler gutgeheißen.

nen Pfad zur Gewißheit zeige, oder ob ich theoretisch die objektiven ründe aller Glaubensgewißheit aufzuweisen suche. Wird Herrmanns usführung so verstanden, dann wird sie aus einer Befreiung eine indung der Glaubensgewißheit, aus einer Ueberwindung des Zweifels r Quelle stärkster Zweifel.

Ich beschränke mich auf den Haupteinwand, an dem m. E. der edankengang Herrmanns als Wahrheitsbeweis scheitert. Das roblem wird darin einfach verschoben. Unser Glaube soll aus den weifeln nie herauskommen; dagegen soll das anders werden, sowie ir unsern Glauben gründen — nun worauf? Auf den Glauben esu. Denn bei all diesen Fassungen ist und bleibt doch Jesus ligiöses Subjekt. Mag er hinterher auch zum Objekt des Glaubens erden; die bleibende Form ist nach Ritschl und seinen Schülern, daß Mensch ist. Also besteht für ihn genau dasselbe Problem der ottesgewißheit wie für uns. Ist es für uns nicht lösbar ohne ihn, nn ist es für ihn auch nicht ohne eine weitere Offenbarungsperson und weiter in infinitum! Hat Jesus dagegen unmittelbare Gottesgeißheit, so ist nicht einzusehen, warum andere sie nicht auch haben llen; wenn auch in viel geringerem Grade — im Prinzip gelten die eichen Gesetze für uns wie für ihn. Und ferner: auch Propheten d Psalmisten hatten diese Gewißheit. Soll sie bei diesen auf Selbstuschung beruhen oder ein Wagnis ohne Grund sein?

Es bleibt nur ein doppelter Ausweg. Entweder man rchbricht die anthropozentrische Christologie und durchhaut den oten durch Annahme eines Wunders, vor allem des Wunders der uferstehung und Erhöhung. Es soll zur inneren Weltbeherrschung e äußere bringen [23]). So vor allem Haering. Aber noch niemand t Auferstehungsberichte für wahr gehalten, ohne Rücksicht darauf, on wem das berichtet wird. Jesus hat er's dann zugetraut, weil an ihn schon glaubte. Nicht aber kann nachträglich die Autorität su durch die Auferstehung gestützt werden. Das wäre ein Zirkel erlaubter Art.

Oder aber, man macht eine Anleihe bei dem verpönten Rationalis-us [24]). Wir glauben an Jesus, weil der Inhalt seiner Lehre, seines

[23]) Bzw. ein inneres Wunder; Jesu religiöses Bewußtsein ein grundlich anderes als das unsre (so Faut 1907). Aber damit fällt die Voraussung der ganzen Position; die formale Gleichheit Jesu mit uns.

[24]) So im Grunde auch Herrmann; s. z. B.: Die Wirklichkeit Gottes 1914, u auch Troeltsch' Ges. Schr. II, 217. Von Ritschl selbst hat vor allem abricius (1909) gezeigt, wie stark sein System in der ersten Gestalt (1874) f dem Unterbau eines ethischen Rationalismus ruht. Ebenso stark arbeitet

Werkes, seiner Person uns als solcher die innere Bejahung abnötigt weil er mit den Wahrheitskriterien übereinstimmt, ohne die wir über haupt keine religiöse Stellung nehmen können. Nicht mit unseren Wünschen, sondern mit dem, was unserem Gewissen Ehrfurcht abnötigt stimmt Jesus überein.

Diesen Rückgriff auf das Apriori geben auch die meisten heutigen Vertreter dieser Anschauung zu. Die Differenz dreht sich dann nur noch um die nähere Fassung und dann um die Bewertung dieses Apriori. Nach den einen liegt das entscheidende Wahrheits kriterium in diesem Apriori selbst; nach den andern ist es nur der Ausdruck für unser Fragen und Suchen, das vergeblich wäre, wenn ihm nicht von außen eine Antwort würde. Doch auch damit ist zu gegeben: ohne das Apriori bleibt jeder „Wahrheitsbeweis" entweder ein Sichdrehen im Kreise oder ein Hinausschieben des Problems ins Unendliche.

Doch noch eine Möglichkeit bleibt: eine ganz andere Fassung der Position. Nicht die Wahrheit des Gottesglaubens über haupt soll durch Christus verbürgt werden, sondern die des christ lichen Heilsglaubens; nicht das Dasein des ewigen, all mächtigen Geistes, sondern sein Sosein als Liebe, als die heilige Liebe, die richtet und verzeiht, verzeiht und richtet in Einem. Jene allgemeinen Grundlagen sollen feststehen; nur das Christentum als Religion der Versöhnung und damit der Erlösung im ethischen Sinn soll der Offenbarung bedürfen. Die Frage: wie krieg ich einen Gott? soll in abstracto beantwortet sein; es dreht sich nur noch um Luthers Frage: wie krieg ich einen gnädigen Gott? Und hier sagt Haering, wäre es Frevel, die Verzeihung der Schuld von sich aus anzunehmen: dem Gewissenhaften ist eine solche Annahme von sich aus unmöglich.

Wir werden diesen Einwand nicht leicht nehmen, wie alles, was das Gewissen berührt. Das quanti ponderis sit peccatum des alten Anselm könnte die Theologie, und wäre sie die „modernste", nur zu ihrem Schaden vernachlässigen. Hier liegt in der Tat der Punkt, wo wir am allerwenigsten das Wort Jesu missen möchten: deine Sünden sind dir vergeben, stehe auf und wandle; davon lebt die christliche Ge meinde nicht nur am Karfreitag, hier spricht die Erfahrung des ein zelnen wie der Chor der Christenheit ihr gewichtiges Wort.

J Kaftan (Philos. d. Protest. 1917) das ethische Apriori heraus. Vgl. auch Haering, Persönlich-Praktisches zur Dogmatik (1917). F. Traub, ZTh 1914, S. 197 f. Daß die Berufung auf das Apriori einen Appell an unsren eigenen Besitz, statt an den Empfang von oben bedeute, kann ich nicht zugeben

Aber wenn wir uns ernstlich besinnen auf das, was dabei vor-
ht, genauer: was diesem Glaubensurteil zugrundeliegt, so kommen
ir auf dasselbe hinaus wie vorher: warum schenken wir denn gerade
esus das Vertrauen, daß er uns die Vergebung der Sünden ver-
nden darf, daß er im Namen Gottes zu uns reden kann[25])? —
uch wieder deshalb, weil er dem Maßstab des Göttlichen, des Gottes-
ürdigen entspricht, den wir in uns tragen. — Sonst wäre nicht
n s e r Glaube. Denn auch wenn nicht wir es sind, die unsern
lauben machen, irgendwie muß er doch in u n s entstehen und nicht
einem Apfelbaum oder in einem Engel.

Also: auch die höchsten Werte der Vergebung, der verzeihen-
n Liebe Gottes entsprechen irgendwie einem aprioriſchen Maßstab.
onst gäbe es kein U r t e i l, auch kein G l a u b e n s u r t e i l darüber.
o soll man auch damit abbrechen und mit der bloßen Offenbarung
heben? Sollen wir denn Gott zerteilen? Seine Eigenschaften zer-
ickeln und nach alter Methode, die „metaphysischen" für sich be-
hen lassen, die „ethischen" aus der Offenbarung ableiten? Dann wäre
vorher nicht G o t t, um den es sich handeln würde. Oder soll man
n Schnitt innerhalb der e t h i s c h e n Eigenschaften machen? Dann
äre deren Einheit zerstört, und das wäre das allerschlimmste. Nein,
ch c h r i s t l i c h e m Urteil besteht die δικαιοσύνη θεοῦ gerade in
nem Vergeben, womit schon gesagt ist, daß Vergeben zugleich heißt:
nerlich richten. Nachdem wir durch Jesus einmal den Maßstab be-
mmen haben, daß zur w a h r e n Gerechtigkeit das Verzeihen ge-
rt, die Liebe und das Erbarmen, seither können wir nicht mehr zu-
ck; wir nehmen diesen Erwerb in unsern Maßstab des Guten auf.
ie höhere Stufe begreift die niedere, nicht umgekehrt[26]).

[25]) H e i d e l b e r g e r K a t e c h i s m u s Fr. 15: „Was müssen wir für einen
ittler und Erlöser suchen? Antwort: Einen solchen, der ein wahrer und ge-
hter Mensch und doch stärker denn alle Kreaturen, d. i. wahrer Gott sei."
ch s. dazu Schleiermacher, Sendschreiben 625! Haering, Chr. Glaube[1] 122 f.

[26]) K. H e i m, Von der Heimat der Seele 1915, 53 f.: „Die Frommen des
ten Bundes leben also in der Morgendämmerung, in den Strahlen einer
nne, die noch nicht heraufgestiegen ist, in einer prophetischen Vorausnahme
r Zukunft. Sie leben von einem Wechsel, der erst eingelöst werden muß.
er weil das Gold der Tatsache in der Zukunft wirklich da sein wird, hat der
echsel einen Wert auch in der Zeit, da er noch nicht eingelöst ist." In Wirk-
keit ist es die e w i g e Wahrheit, die hier aufdämmert.

Tatsächlich hat auch Jesus es so gehalten: überall beruft er sich auf
as Licht in euch". Dieses darf freilich nicht rein menschlich sein, es muß durch
schärfsten Kämpfe und Entscheidungen hindurch wachsen zum Gehorsam
en das g ö t t l i c h e Ja. Der Rationalismus spricht: die Geschichte vom
lorenen Sohn bleibt wahr in sich, auch wenn Jesus sie nie gesprochen hätte.

Damit ist schon klar, daß das Apriorische nicht einfach = dem Selbstverständlichen ist[27]). Es ist oft genug das Paradoxe, das Zeichen, dem widersprochen wird, die völlige Umkehr der gewohnten Welt- und Lebensansicht. Die apriorische, d. h. nicht die in uns angelegte, sondern die gesollte, die normative Erkenntnis wächst nicht von selbst; sie bedarf der historischen Anstöße; aber was der Erkenntnis so von außen zuwächst, das erzeugt sie dann auch in sich selbst, nicht als reine Vernunftwahrheit, aber als Erwerb der im Geschichtlichen sich bildenden Vernunft. Also, es bleibt dabei: aus der Geschichte, speziell aus der Geschichte Jesu, für sich allein kann die Wahrheit des Gottesglaubens weder im allgemeinen, noch des christlichen Gottesglaubens begründet werden.

Ich habe bei dieser Darstellung und Kritik der Ritschlschen Lehren absichtlich von einem Motiv abstrahiert, das sehr wesentlich ist: von der Bedeutung der historischen Forschung für oder gegen den Glauben an Jesus (bzw. die Begründung des Glaubens auf ihn). Ich habe das absichtlich getan, um den religiös-dogmatischen Gedankengang und die rein religiös-immanente Kritik ganz unverworren von den Einwirkungen dieses Magnetberges hervortreten zu lassen[28])! Ich suchte nur den inneren Konstruktionsfehler

Der Historismus dagegen: sie ist wahr dadurch, daß Jesus sie erzählt hat. Beides reicht an den Vollbegriff religiöser Wahrheit nicht heran. — Gegen die historistische Auffassung s. Feigel (a. a. O.), gegen die rationalistische J. Kögel, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn 1909, mit Hinweis auf das Problem „Idee und Geschichte": „Hätte Jesus das Gleichnis vom verlorenen Sohn nur erzählt, es wäre nicht das seligmachende Evangelium geworden. Daß er es gelebt und durch sein ganzes Tun und Leiden besiegelt hat, das ist das Entscheidende." Damit ist das Problem von beiden Seiten gestellt. Die Lösung für die hier vorliegende Antinomie im Wahrheitsbegriff kann dieses Kapitel nicht bringen. Der Rationalismus kennt nur eine „Wahrheit an sich", der Historismus nur eine „Wahrheit für uns". Beides unzureichende Antworten auf die alte Frage: „Was ist Wahrheit?" Als Gottesfrage muß sie zum Austrag kommen.

[27]) Schon vom rein theoretischen Apriori kann nicht gesagt werden, es sei etwas Selbstverständliches. „Der Unterschied der Apriorität und der Apostériorität ist nicht ein Unterschied der Stärke oder des Grades der Ueberzeugung, sondern er geht auf die Art des Ursprungs der Urteile. Nur analytische Urteile sind von der Art, daß ihr Gegenteil undenkbar ist, und da die Apriorität eines Urteils keineswegs seine analytische Natur bedingt, so ist auch durch die Apriorität eines Urteils noch nichts über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit seines Gegenteils entschieden" (L. Nelson in „Abhandlungen der Fries'schen Schule", n. Folge I, 427).

[28]) Holl, Die Rechtf.-Lehre im Licht der Gesch. des Protestantismus. „Eines der altprotestantischen Probleme hat die neue Zeit verschärft, wie der historische Christus das göttliche Gnadenzeichen jetzt und jetzt für

der Jesus-Theologie zu zeigen; aber nun freilich: auch abgesehen von diesem geht das Schiff an den Störungen jenes Magnetberges aus den Fugen[28]).

Zunächst *scheint die historische Forschung* eine mächtige *Stütze für den Glauben* zu sein. Das ist mit ein Grundmotiv der ganzen Ritschlschen Christologie. Noch weniger beim Meister selber, der die ganze Leben-Jesu-Forschung mindestens so sehr als religiösen und wissenschaftlichen „Holzweg" verurteilt, wie das *Kaehler* in dem bekannten drastischen Ausspruche tut. Wohl aber ist schon *Ritschl* von der historischen Stimmung im allgemeinen beeinflußt, war er doch selbst ein hervorragender Historiker, lang ehe er seine Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre herausgab. Dagegen wirkt bei den Schülern sehr stark die historische Erforschung des N. T., speziell der Evangelien. Man denke nur an *Harnacks* „Wesen des Christentums", eine Dogmatik in historischer Form. Hier gilt *Troeltsch's* Wort, daß man „vom Baum der historischen Erkenntnis die Früchte pflücken möchte, die nur auf dem des Wunders reifen

---

mich sein kann". *Schuld an dieser Verschärfung des inneren religiösen Problems ist das historische Bewußtsein.*

[28]) Wie notwendig es ist, beide Gesichtspunkte zu trennen, hat jetzt F. *Traub* sogar an *Lessing* nachgewiesen, der in seiner berühmten Ausführung über Geschichte und Vernunftwahrheiten beide Gesichtspunkte vermischt, wie Traub scharfsinnig zeigt. ZThK 1920, 198 ff. Wir werden zeigen, wie sich mit der logischen „Zufälligkeit" historischer Ereignisse ihre teleologische Bedeutsamkeit und ihr Anteil an der idealen Wahrheit sehr wohl verbinden kann. Darin sind wir auch mit Traub einverstanden (a. a. O.). Eine andere Frage ist, ob aus der inneren Aneignung der „geistigen Gehalte geschichtlicher Persönlichkeiten" ihre Historizität begründet werden kann (so Traub S. 207); darüber s. unsre hier im Text folgende Auseinandersetzung mit W. *Herrmann*. — Eine weitere Frage ist, ob jene mit der logischen Zufälligkeit vereinbare, ja sogar sie fordernde teleologische Bedeutsamkeit bis zur *Absolutheit* eines historischen Vorgangs gesteigert werden kann? Nicht die logische Zufälligkeit, wohl aber die *historische Bedingtheit* jenes Vorgangs macht diese seine Absolutsetzung unmöglich. So bekommt schließlich Lessing in diesem Punkte doch wieder recht, nur daß wir von der historischen Zufälligkeit im Sinn der geschichtlichen Bedingtheit ein viel reicheres, positiveres Bild haben als er, der beim allgemeinsten Gedanken der „Zufälligkeit" des Historischen stehen blieb. Diese Konkretheit unsres Geschichtsbildes ist es aber auch, die uns vor dem Versinken im absoluten Relativismus bewahrt und uns eine abstufende Wertung des Historischen und damit sein Teilnehmen am Absoluten ermöglicht. Beide Gesichtspunkte werden gut methodisch *getrennt*, und auf Grund davon der sachliche *Zusammenhang* beider Probleme herausgestellt, ohne den wir in einen gefährlichen Dualismus von Glauben und Wissen hineinkämen, bei F. W. *Schmidt* in ZThK 1920, 4, 5. Vgl. E. *Weber*, Hist. krit. Schriftforschung und Bibelglaube[2] 1914.

können“[30]. In der geschichtlichen Erforschung des Lebens Jesu, oder doch seiner Lehre, seines Charakters, glaubte man den sichersten Bundesgenossen zu haben für die Behauptung seiner Absolutheit. In Wahrheit nährte man eine Schlange am Busen, die der Dogmatik noch tödlich werden sollte. Hatte noch Ritschl, wie der frühere Weizsäcker (1864), das 4. Evangelium als eigenartige Geschichtsquelle für die Kenntnis Jesu und nach Schleiermachers Vorbild auch dogmatisch verwertet, so ging man seit Weizsäckers Apostolischem Zeitalter (1886), Holtzmanns und Jülichers Einleitungswerken, davon ab. — Die Jesus-Theologie setzte sich in den Synoptikern fest. Hier fand man den Menschen Jesus, der das Reich Gottes predigt und glaubt, und der doch zugleich den Anspruch erhebt, das Reich zu bringen und das abschließende Wort Gottes an die Gemeinde Israels zu sein. Historische Forschung und Glaube an Christus schienen zu harmonieren.

Diese Zeit der Synoptikerforschung und synoptischen Predigt war von kurzer Dauer. Ihr Wert soll ihr bleiben. Alle theologischen Richtungen haben davon viel gehabt. Die Predigt, der Unterricht wurden ganz anders konkret, in schlichter menschlicher Größe und ebendarin zu Gott weisender Hoheit schimmerte das synoptische Jesusbild. Oft wurde es einseitig erfaßt, aber mit Kraft und Inbrunst suchte man ihm zu folgen. Man denke an Predigtsammlungen wie die von Dörries oder Benz (Dörries mit dem bezeichnenden Titel: Das Evangelium der Armen), an Naumanns „Jesus als Volksmann“ und Hilfeandachten, an Joh. Weiß' schöne Schrift von der Nachfolge Christi in der Predigt der Gegenwart 1893, an die Aufnahme der Uhdeschen Kunst und anderes. Die Synoptiker kamen endlich zu ihrem Recht, nachdem lang Paulus (Luther) und Johannes (Schleiermacher) geherrscht hatten. — Das bleibt unvergessen und unverloren.

Doch das gehört der Geschichte der Frömmigkeit und der Kirche an. Anders stand es mit der Haltbarkeit der aus der historischen Forschung gezogenen dogmatischen Folgerungen. Die befreundete historische Forschung selbst schritt weiter zu immer befremdenderen Resultaten.

Erst stand Baldensperger auf, selbst von Ritschl herkommend, mit seinem „Selbstbewußtsein Jesu“ (zuerst 1888), für die Theologen ein willkommener Titel. Mt 11 27 f. war der locus classicus der damaligen Dogmatik. Aber es hieß weiter im Titel: „im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.“

[30]) Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie 1904 S. VII (Vorwort).

Das apokalyptische Problem meldete sich. Es folgte Joh. Weiß[31]) mit dem kecken Wurf von 1892, der in den Hauptpunkten den Nachweis führte: Der Begriff des Reiches Gottes ist bei Jesus rein transzendent-eschatologisch, nicht immanent-ethisch gemeint. — Wertvolle Ergänzungen brachten Dalmans „Worte Jesu"; zum erstenmal wurden von einem Kenner der Rabbinen die Hauptbegriffe der Synoptiker in der Ursprache untersucht, in ruhig konservativem Sinn; die Methodik tat es. Die Grundlage für die weitere Forschung war von Dalman und Schürer geschaffen: Jesu Gedankenwelt, ein Stück Leben aus fremdartiger Zeit und Umgebung. Ehe man Modernes eintrug, mußte man ganz historisch sehen lernen. Und gerade der Kernpunkt des Glaubens wurde getroffen: sein Weltbild und Gottesbild, seine Reichshoffnung und seine Ethik, und ganz besonders seine Aussagen über den „Menschensohn".

Scharf umrissen stand die synoptische Predigt vor uns da: viel konkreter und wuchtiger als unter der Herrschaft der johanneischen Abstraktionen und der rationalen und ethischen Verwässerungen der Leben-Jesu-Literatur, aber ganz und gar zeitgeschichtlich. Eine Welt von grandioser Erhabenheit und Kühnheit, aber auch ebensolcher Einseitigkeit. Gar kein Glaube und keine Ethik für Jedermann, am allerwenigsten immanenter Weltglaube und Kulturethik! Jesus hat nicht daran gedacht, dem trostlosen wirtschaftlichen und sozialen Zustand seines Landes und Volkes aufzuhelfen, erkennt Naumann auf seiner Asienfahrt, unter dem Eindruck jener Forschung!

Gleichzeitig aber beginnt die Forschung von einer ganz anderen Seite her das synoptische Bild zu unterminieren; um beim Bild zu bleiben: der Alpengipfel umzieht sich wieder! Bisher weitgehende geschichtliche Erkennbarkeit, aber: was man erkennt, ist zeitgeschichtlich eschatologisch durchtränkt bis ins innerste Mark. Jetzt: die geschichtliche Erkennbarkeit Jesu wird angezweifelt. Das war eine notwendige methodische Folge der neueren Erkenntnisse. Denn wenn das Wesentliche in der Anschauung Jesu sich von den Anschauungen seiner Zeit nicht unterschied, worin soll dann noch das Eigenartige bei ihm bestehen, wie soll es vom Zeitgeschichtlichen abgegrenzt werden? Die Frage blieb nur, ob jene Voraussetzung wirklich im vollen Umfang zutreffe. Es beginnt an demselben Punkt wie die zeitgeschichtliche

[31]) J. Weiß, Die Predigt vom Reiche Gottes 1892, 2 Aufl. 1900. Vorangegangen war schon O. Schmoller 1891. Zu Mt 11 25 f. Norden, Agnostos Theos 1913. Darnach hätten wir hier ein hellenistisches Sprengstück in den Synoptikern.

Forschung: beim Selbstbewußtsein Jesu setzt man ein; dieser innerste Mittelpunkt ist am allerwenigsten historisch zu erkennen.

Es war die These des jungen Lietzmann: Menschensohn heißt einfach Mensch und sonst nichts. Der Nachweis ist m. E. nur philologisch richtig; religionsgeschichtlich hat eben der Terminus „der Mensch" bei den Juden eine bestimmte Prägnanz erhalten. Aber Wellhausen sekundierte, und er tat es dahin: Die Bezeichnung Menschensohn (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) für Messias gehört der griechisch redenden Gemeinde an; im Munde eines aramäisch redenden Juden, im Munde Jesu ist sie sprachlich unmöglich.

Die These erwies sich nach ihrer geschichtlichen Seite als nicht haltbar. Dalman hat sie auf Grund genauerer Kenntnis der Sprache und Literatur widerlegt; die apokalyptische Forschung trat ergänzend hinzu. Aber ein Ferment war eingeführt, das nimmer zu verbannen war: der Unterschied zwischen der Predigt der Gemeinde und der Predigt Jesu; damit die Aufgabe: diese aus jener herauszuschälen, die Kriterien im einzelnen zu finden, und die methodische Regel: die Synoptiker geben zunächst das geistige Gut der Gemeinde wieder. —

Ob diese Aufgabe lösbar ist oder nicht, kann erst der Erfolg lehren.

Am schärfsten hat diese Grundsätze Wrede[32]) (und nach ihm Wellhausen) fixiert; am gründlichsten hat Wrede aufgeräumt mit dem unkritischen Verfahren, als Jesuswort anzunehmen, was einem paßte, mit den psychologischen Konstruktionen, als gelte es nur, die überlieferten Worte und Erzählungen richtig zu kombinieren, zu vermitteln und auf eine Reihe zu bringen, um ein Bild vom Lebensgang oder der inneren Entwicklung Jesu und seiner Lehre zu erhalten. Er hat insbesondere die Quellenkritik weitergeführt zu einer Kritik der Ueberlieferung selbst und vor allem das unbedingte Zutrauen zu der Grundsäule der Leben-Jesu-Forschung erschüttert: zur Markus-Tradition. (Zu den Logien stellte er sich anders, was nicht immer gehörig beachtet wird.) Gerade Markus arbeitet nach ihm besonders stark mit dogmatischen Maßstäben.

Wrede ist der Skeptiker der Leben-Jesu-Bewegung geworden. Aus unvollendetem Lebenswerk ist er abgerufen worden, ehe er in der Lage war, das unrichtige Bild, das seine Skepsis in vielen Köpfen von ihm zeichnete, zu berichtigen. Ueber die Geschichtlichkeit des Messiasanspruches Jesu hat er kein abschließendes Urteil gefällt. —

[32]) Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1902, 2. Aufl. 1913. Wellhausen, Kommentare und Einleitung zu den Evangelien seit 1903.

So war die historische Forschung vor die Alternative gestellt, die ihr A. Schweitzer am Schluß seines Werkes „Von Reimarus zu Wrede" vorhielt: entweder konsequenter Skeptizismus oder konsequente Eschatologie! Für die Jesus-Dogmatik hieß das: entweder Scylla oder Charybdis.

So konnte Arthur Drews [33]) aus zusammengerafften wirklichen oder vermeintlichen Analogien die ganze Persönlichkeit Jesu in Mythologie aufzulösen meinen, nachdem schon Kalthoff in seiner Sozialtheologie den Versuch Bruno Bauers erneuert hatte. — Drews ist historisch belanglos, prinzipiell dagegen zeigt er, wohin man auf diesem Wege kam. Daß der ganze Streit von der so wichtigen grundsätzlichen Frage auf die historische Frage abirrte und bei ihr stehen blieb, ist doch wohl nicht bloß Schuld der „liberalen Theologie", sondern wesentlich auch von Drews selber, der, um die Jesusdogmatik zu widerlegen, gegen ihre Stütze, die historische Jesusforschung, zu Felde zog, darüber aber zum negativen Historisten wurde. (Aehnlich urteilt auch Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl. 1913, Kap. 22, 23; mit vollem Recht betont er aber auch, daß mit der Abwehr von Drews' historischen Entgleisungen die religionsphilosophische Frage nicht erledigt ist.)

Wir haben den Gang der Leben-Jesu-Forschung nicht weiter zu verfolgen. Wir ziehen das systematische Ergebnis des Verlaufs. Wir ordnen die Möglichkeiten der historischen Auffassung in eine Stufenreihe:

I. Totale Ungeschichtlichkeit Jesu — (Br. Bauer, Drews usw.).

II. Geschichtlichkeit, aber Unerkennbarkeit (unsichere Erkennbarkeit) — Wrede, Wellhausen.

III. Erkennbarkeit, aber totale zeitgeschichtliche Bedingtheit — Schweitzer, Ed. v. Hartmann (Das Christentum des N. T. 1905).

---

[33]) A. Drews, Die Christusmythe (so statt -mythus) 1910. II 1911. Das Markusevangelium 1921. Smith, Ecce Deus, deutsch 1906. Derſ., Der vorchristliche Jesus, deutsch 1911. Kalthoff, Christusproblem 1902. Dunkmann, Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ, 2. Aufl. 1911, wird bei scharfem Blick für die Schwächen und Verlegenheiten der „liberalen" Jesusforschung dem streng historischen Standpunkt so wenig gerecht wie v. Schnehen in seiner temperamentvollen Polemik gegen den „modernen Jesuskult" (1906). Er sieht auch da dogmatische Absicht, wo ehrliche historische Untersuchung vorliegt. Das Wenige, was er positiv beibringt, entstammt der Rüstkammer der von ihm totgesagten historischen Schule. Einschneidend ist dagegen die Kritik an Drews, wie an seinen theol. Kritikern bei A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung² 1913. Vgl. Loofs, Wer war Jesus Christus? 1916, Kap. 1 (gegen Smith), ferner Maurenbrecher, Untersuchungen 1909 f.

IV. Festhaltung eines historischen Kernes, bei relativer Anerkennung von II und III (Jülicher, J. Weiß, Maurenbrecher, jetzt Ed. Mayer, Bultmann, K. L. Schmidt u. a.) mit dem hypothetischen Vertrauen zu den Quellen, ohne das jede methodische Kritik des Einsatzpunktes entbehrt, verbunden mit scharfer Selbstkritik, d. h. Unterscheidung des Tatbestandes von seiner Deutung und abstufender Unterscheidung der verschiedenen Ueberlieferungsschichten, dem wertvollsten Mittel für ein annäherndes Vordringen durch die Ueberlieferung zum historischen Kern. — Allein selbst diese zuversichtliche Stellung zu der Frage nach der Geschichtlichkeit und Erkennbarkeit Jesu führt uns zu folgendem Grundsatz:

Auf die historische Forschung selbst darf der Glaube nun und nimmer sich gründen wollen.

Auch wo die Forschung einen ruhigen, stetigen Gang geht, ist sie eben auf relative Maßstäbe, auf bloße Wahrscheinlichkeiten angewiesen. Auch wo man die ganze Evangelientradition als unanfechtbar retten wollte, dürfte dies nie in Bausch und Bogen geschehen; auch dies wäre eine Deutung der Quellen, die begründet werden müßte. In der Tat müßte ein solcher Versuch zu viel gewagteren Konstruktionen greifen, als die besonnene Kritik das jemals hat tun müssen. Also in der Methode sind alle Richtungen der neutestamentlichen Forschung im Hauptpunkt einig, und das genügt.

Wir gehen aber weiter zu der zweiten Regel. Eine geschichtliche Erscheinung, die überhaupt Gegenstand historischer Forschung werden kann, kann nicht zugleich Gegenstand oder gar Grund des Glaubens im absoluten Sinne sein.

Dieser Grundsatz muß gelten dem Versuch gegenüber, den Glauben auf Jesus zu gründen nicht, sofern er Objekt der historischen Forschung ist, sondern sofern er ein Glied des geschichtlich-persönlichen Lebenszusammenhangs ist. Man unterscheidet vom sog. historischen Jesus den geschichtlichen Christus. Jener ist Objekt der historischen Forschung, dieser ist Quelle, Norm und Gegenstand des Glaubens.

Es ist gleich festzustellen: der allgemeine Grundgedanke dieser Unterscheidung ist einwandfrei. Er liegt auch unserer bisherigen Problemeinteilung zugrunde. Er besteht in der Unterscheidung von Geschichte und Historie. Besonders Wobbermin hat diese Unterscheidung durchgeführt. Er hat sie der Rickertschen Geschichtsmethodik entnommen. Das Verhältnis ist grundsätzlich einfach: die gelebte Geschichte ist das Objekt der historischen Forschung; diese prägt sie zur Historie.

In direkter Anwendung auf das Christusproblem hat aber schon iel früher (1892) Kaehler[34]) so unterschieden in seinem berühmten, 1 2. Aufl. (1896 zum Buch ausgewachsenen Vortrag von 1892 mit inem bezeichnenden Titel: „Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus." Endlich geht Herrmann in seiner rt durchaus auf diese Unterscheidung zurück[35]).

Ganz bedenklich sind aber die Anwendungen, die diese heologen von jener richtigen Unterscheidung machen. Die Trenung von Glauben und Wissen, von Leben und Theorie des Lebens ird nämlich dazu benützt: auf dem Baum des Glaubens, es geschichtlichen Erlebens, sollen Früchte reifen, die nur uf dem der historischen Erkenntnis wachsen können. (So möchte ich hier das oben angeführte Gleichnis wenden.)

Am weitesten geht hier Kaehler. Er geht aus von einem oppelten Tatbestand. 1. Was das N. T. einschließlich der ynoptischen Evangelien uns bietet, ist nicht historische Erzählung, sondern Christuspredigt. Darum verhalten sich die neutestamentlichen uellen so spröde zu dem Versuch, ein historisches Jesusbild aus ihnen rauszuarbeiten. Das Bild Jesu, das die historische Forschung allmählich herauszuarbeiten sucht, ist etwas total anderes als das Christusld des N. T. 2. Der wirkliche Glaube hat sich auch seither immer 1 dieser religiösen Christuspredigt entzündet; das historisch herausnstruierte Jesusbild dagegen ist ein ganz sekundäres Kunstprodukt, ird zudem nie fertig; es muß die grundsätzliche Unabgeschlossenheit ler Forschungen teilen. — Mit beiden Beobachtungen hat Kaehler eithin recht. Wir alle, auch die radikalsten Kritiker, leben religiös i t von dem Strahlenglanz des überlieferten Christusbildes. Auch r ganz menschliche, irdische Jesus der Proletarier ist von einem gochenen Regenbogenlicht umspielt. Es fällt auf ihn vom Prisma s Christusbildes der Gemeinde.

Aber nun scheiden sich die Pfade. Kaehler macht aus dem religiösen Tatbestand seiner 2. These einen Schluß aufs Historische: as überlieferte Christusbild, wie es auf dem Zeugnis der neutestamentlichen Gemeinde beruht, wie es dem Glauben gegeben ist, soll an die historische Gewißheit einschließen, daß Jesus gelebt hat, ja

[34]) Kaehler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische hristus 1892, ²1896. S. schon Schleiermacher, Weihnachtsfeier (Ernst) trauß, G. L. II 177. Charakteristiken und Kritiken S. 41. „Postulat der eistlichen Erfahrung" auf die Geschichtlichkeit Jesu.

[35]) Seine grundsätzliche Uebereinstimmung mit Kaehler in diesem Punkt t Herrmann ausdrücklich zugegeben (z. B. ZThK 1907, 331 f. lehnt er die rderung eines Minimums wissenschaftlicher Gewißheit für den Glauben ab).

daß er der gewesen ist, als den ihn das Neue Testament bezeugt ein schließlich der Synoptiker: als der Gottessohn von obenher, als ein im strengsten Sinn übernatürliche Erscheinung. Und zwar soll das eine unmittelbare Gewißheit des Glaubens sein. Nicht etwa ein Schluß des historischen Denkens aus dem Tatbestand der von Christus ausgehenden Wirkungen[36]).

In ähnlichen Bahnen, wenn auch im Ergebnis vorsichtiger und in der Haltung kritischer, mündet Wobbermin. Von der vorsichtigen und wenn richtig verwendet, fruchtbaren Unterscheidung von Historie und Geschichte ausgehend, will er auf dem Umweg über die „Geschichte" Einzelheiten festlegen, die der Zensur der Historie nicht unterliegen, weil sie ihr unerreichbar sind.

Weiter als Wobbermin geht in seinen Schlüssen die Arbeit des Kaehlerschülers Peisker[37]). Bei ihm zeigt sich am klarsten das Unmögliche, Künstliche dieser Verhältnisbestimmung von Glauben und Historie.

Ein besonderes Wort erfordert noch Herrmanns[38]) Versuch, das sturmfreie, d. h. vor historischer Kritik sichere Gebiet in dem innersten Kern der Sache zu finden — im kleinsten Punkte die größte Kraft. Ueber die religiöse Bedeutung des „inneren Lebens Jesu" haben wir geredet; hier nun die Frage: bietet es vom historischen Standpunkt aus und im Blick auf die historische Forschung die „sturmfreie Position" für den Glauben?

Daß dies für die historische Forschung selber nicht der Fall ist, haben wir schon gesehen. Wir können dieses innere Leben nicht isolieren vom äußeren Leben, von der Wechselwirkung mit Verhältnissen und Zeitgenossen, von der Verflechtung in den religionsgeschichtlichen,

---

[36]) Einen solchen Rückschluß aus den Wirkungen auf die Ursache gestehen wir dem historischen Denken ohne weiteres zu, halten ihn sogar für eine der stärksten Stützen für die historische Gewißheit der Geschichtlichkeit Jesu. Aber das ist eine durch Reflexion vermittelte wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit und alles andre als unmittelbare, absolute „religiöse" Gewißheit. Eine solche aber behaupten gleichmäßig Kaehler, Herrmann und Wobbermin mit ihren Schülern. Vgl. auch Gottschick, ZThK I 518 und selbst Otto, Das Heilige, 4. Aufl. 177 ff., 185.

[37]) Gegen Peisker (Die Geschichtlichkeit Jesu Christi und der christl Glaube Eine methodische Studie 1913) s. Feigel, ZThK 1913, H. 3. S. hierzu und zur Sache bes. Fr. Traub, Chr. W. 1916, Nr. 16, S. 305 f.

[38]) Zu Herrmann s. Rudolf Hermann, Christentum und Geschichte bei W. Herrmann 1914. Ferner Süskinds Auseinandersetzung in Theol. Rundschau 1913, H. 12; 1914, 12. Vgl. auch Steinmann, Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu 1903.

n den allgemein menschlichen und natürlichen Zusammenhang. Aber avon geht Herrmann ja nicht aus; er will den Glauben nicht auf n kritisch gereinigtes Geschichtsbild stützen, so hoch er die reinigende nd klärende, den Glauben zur Besinnung auf sich selber zwingende rbeit der historischen Forschung einschätzt[39]).

Vielmehr: das innere Leben Jesu ist nach Herrmann 1. dem laubenden eine gegenwärtige Realität, abgesehen von eder Beglaubigung durch die historische Forschung.

2. In dieser Zuversicht kann der Glaube durch keinen möglichen ortschritt der Forschung erschüttert werden; denn das innere Leben esu ist — wie das Heiligtum persönlichen Lebens überhaupt — er historischen Forschung unerreichbar, und zwar grundsätzlich unerreichbar, nicht nur tatsächlich.

3. Die historische Forschung bedarf vielmehr des laubens, wenn sie das Gebiet des inneren Lebens in ihren Bereich ziehen will. Der Forscher, der ein Christ wird, wird geneigt in, das innere Leben Jesu auch historisch für eine Realität zu halten, nd das mit gutem historischem Gewissen.

Wir müssen diese Grundsätze der Reihe nach genau prüfen.

ad 1. Hier ist genau zu unterscheiden: a) geistige Gegenwart nd b) geschichtliche Realität. — Das ist durchaus zweierlei. Wenn a) behauptet wird, so ist nichts einzuwenden. Innerlich egenwärtig kann uns Jesus werden; das hat Herrmann selber ns unvergeßlich eingeprägt, hat uns auf den Punkt hingewiesen, wo on dem Lebensnerv der in Gott gefaßten Person Jesu zu dem Nerv nseres eigenen inneren Lebens: dem sittlich wachen Gewissen, der elekrische Funke überspringt (von dem man bekanntlich nicht sagen kann, b er herüber- oder hinüberspringt). Das ist ein Geheimnis des perönlichen Lebens, von dem aber eine gewisse Rechenschaft in seinen uf jedermann anwendbaren Zügen Pflicht werden kann; das Ethos ewahrt hier vor aller Verletzung des Heiligsten und gibt bestimmte edanken. Diese innere Vergegenwärtigung ist möglich trotz, oder vielehr wegen der Vermittlung durch die Gemeinde; denn wir haben ier Geschichte, nicht Historie. Geschichte — ja in dem Vollsinn, der uch die Gegenwart, der auch unser Erleben einbezieht. Von Isolie-

[39]) Die Spannung und fruchtbare Wechselwirkung zwischen Glauben und storischer Forschung hat über Herrmann hinausgehend, bes. klar Kirn gezeigt seinem die Diskussion seiner Zeit zusammenfassenden Programm: Glaube und eschichte 1900 (s. Aufsätze und Reden 1912). Ebenso Haering, Gäbe es ewißheit usw. ZThK 1897, schätzt die Bedeutung der historischen Erforschung egativ und positiv) höher ein als Herrmann, s. auch O. Ritschl, ZThK 03.

rung Jesu oder unserer Person, von Zerreißung des geschichtlich Zusammenhangs oder mystischen Individualismus kann in diese Bannkreis keine Rede sein. Jesus steht hier durchaus da als d Höhepunkt der Geschichte, er steht im „laudabilis numerus prophe tarum" wie im „gloriosus apostolorum chorus", der „teuren Zeuge allzumal", — und doch in diesem Chor alle überragend durch da was er uns gibt.

Das ist geistig-geschichtliche Vergegenwärtigung. Sie kann de Beglaubigung durch historische Forschung entraten. Aber sie darf auc b) in der Deutung ihrer selbst nicht über das hinausgehen, was i ihr selber liegt. Gewiß ist ihr die Realität dieses persönlichen Leben und zwar seine Realität im geschichtlichen Sinn: irgendwie sin diese Kräfte persönlichen Lebens wirklich in der gelebten Geschichte die auch wir leben; und zugleich im übergeschichtlichen Sinn in diesem empirisch-realen Leben berührt uns das metaphysisch-reale das göttliche Leben. (Kirkegaards „Gleichzeitigkeit" ist in Wahrhei Ueberzeitlichkeit — Berührung mit dem Absoluten durch die Geschicht hindurch.) Nur ist mit dem Glauben an die metaphysische Realitä dieser Berührung kein Urteil ausgesprochen, über die historischen Zu sammenhänge im einzelnen; z. B. ob das vermittelnde persönliche Leben auf Jesus selber zurückgeht, oder etwa auf einen vor oder hinter ihm stehenden Anderen — das zu entscheiden ist nicht Sache jenes Glaubensurteils; das historische Urteil ist nicht aus ihr ableitbar. Es handelt nicht sich um die Wahl zwischen Wahrheit und reiner Erdichtung, sondern nur um die Frage der unmittelbaren oder der mittelbaren Realität des überlieferten Jesusbildes. — Nicht also liegt darin die Gewähr, daß diese Wirklichkeit gerade die einer einzelnen Person, und daß diese Person mit Jesus von Nazareth identisch ist. Wollen wir darüber Gewißheit haben (b), so reflektieren wir nicht mehr religiös, sondern historisch; wir benutzen ganz unwillkürlich die Maßstäbe der historischen Reflexion: daß diese Person unhistorisch, bzw. daß sie im innersten Kern andersartig ist als das Bild unseres Glaubens, das ist sehr unwahrscheinlich; die Wahrscheinlichkeit dieser Identität grenzt an Gewißheit. — Mit solchen Wahrscheinlichkeiten rechnen ist aber nicht das Kennzeichen des Glaubens, sondern das des historischen Nachdenkens.

Es ist also ad 1 zu sagen: abgesehen von der historischen Forschung besitzt der Glaube nur die innerlich-geistige Realität, nicht die historische Realität des Jesusbildes. Will er mehr haben, so kann er die historische Arbeit nicht entbehren, wird vielmehr von ihr abhängig.

Man sieht, wie nahe sich im Grundsatz Herrmann und Kaehler stehen; nur daß dieser eine breitere historische Basis aus dem Glauben erschließen will als jener. Die Bedenken dagegen treffen beide.

ad 2. Richtig ist, daß die historische Forschung das innere Leben Jesu noch weniger ganz ergründen und erschöpfen kann wie irgendein anderes persönliches Leben. Aber in ihren Bereich muß sie es ziehen, soweit sie kann. Beweis: der Tatbestand der Evangelienforschung, nicht nur in ihren Verirrungen, sondern in jeder Gestalt. Die einfachste exegetische Untersuchung stößt sofort auf das Geheimnis der Person (s. Harnack, „Ich bin gekommen"). Wenn dieser Glaube auf die historische Existenz dieser Person gegründet werden soll, wirkt jede Schwankung der Forschung als eine Störung, ja als mögliche Erschütterung des Glaubens.

ad 3. Richtig ist: auch die Forschung lebt vom Geheimnis der Geschichte und dem Kundwerden dieses Geheimnisses im persönlichen Leben. Es ist nicht nur Objekt, sondern auch das primäre Mittel dieser Forschung. Harnack heißt das die theologia prima: der unmittelbare Kontakt mit dem lebendigen Gegenstand. Gewiß. Doch mehr: der christliche Historiker wird Jesus anders sehen und auch historisch anders werten und einordnen als der monistische, buddhistische usw. Aber: in seiner Marschroute gebunden darf er dadurch nicht sein. Absolute Urteile haben als solche keine Geltung in der Historie. Der Glaube wird dem echten Historiker nie eine Schwierigkeit abnehmen dürfen; er wird seinen Glauben vielmehr doppelt gewissenhaft und doppelt peinlich prüfen. Sonst ist beiden, der Historie wie dem Glauben, übel gedient.

Wir fassen zusammen. Das Problem „Glaube und Geschichte" wird noch verschärft durch das Problem „Glaube und Historie". Widerspricht es schon der Logik des Glaubens selber, eine geschichtliche Einzelerscheinung zum absoluten Grund des Glaubens zu machen, und wiederum: aus dem Glauben erst die geschichtliche Realität zu folgern, die diesen Glauben doch tragen soll — so wird dies vollends unmöglich gemacht durch die Logik der Historie, sowie sie auf das geschichtliche Einzelgebiet angewandt wird, das dem Glauben zugrundeliegen soll. Ein sturmfreies Gebiet, das den historischen Maßstäben völlig unerreichbar wäre, gibt es innerhalb der Geschichte nicht. Zugegeben, daß die Historie den Gehalt der Geschichte niemals erschöpfen kann. Von diesem Geheimnis der „Geschichte" lebt die Historie selber. Läßt sich also der Glaube auf die Geschichte ein, so muß er die Anwendung der historischen Maßstäbe auf diese mit in Kauf nehmen. Damit ist anerkannt, daß es auf diesem Gebiet

keine absoluten Größen geben kann. Das ergibt sich nicht etwa e
auf Grund der historischen Ergebnisse, das ist schon die Voraussetzu
der historischen Methode. Mit dem ersten Spatenstich, den der Glau
hier die Forschung tun läßt, ist auf jederlei wunderhafte Sonde
kausalität grundsätzlich Verzicht geleistet.

Der Glaube kann solche Kompetenz der historischen Methode n
dadurch ertragen, daß er das Recht der wissenschaftlichen Erkenntn
in sein Glaubensurteil aufnimmt, im Gehorsam gegen Gott, d
uns diese Forschung gibt mit ihrem Segen und auflegt mit ihre
Lasten. Dem entspricht in der theologischen Besinnung, da
die gemeinsame Wurzel der wissenschaftlichen und der religiösen Wel
deutung, die all ihrer methodischen Trennung zugrundeliegt, durch e
kenntniskritische Besinnung nachgewiesen wird. Die Gültigkeit de
wissenschaftlichen Methode wird dadurch zu einer Forderung de
Glaubens selber. Erst in der näheren Durchführung der Glaubens
deutung wie der wissenschaftlichen Deutung können sich vorübergehend
Konflikte ergeben. Mit der bloßen Trennung von Glauben und Wisse
sind diese nicht beseitigt, es muß immer neu auf jene transzendental
Wurzel zurückgegangen werden. Aber auch in der Durchführung
muß dem Glauben an der grundsätzlichen Einheitlichkeit des geschicht
lichen Geschehens gelegen sein, also auch an der Gültigkeit der Grundsätz
der Kritik, Analogie und Korrelation, die für dieses Gebiet leitend sind

Man sieht, das Christusproblem unter unserm Gesichtspunk
ist eine konkrete Zuspitzung des Problems: Glaube und Geschicht
und dieses wiederum eine Verzweigung des allgemeinen Problems de
religiösen Gewißheits- und Wahrheitsbegründung. — Ebens
ist das Problem Christusglaube und historische Erforschung de
Neuen Testamentes eine Zuspitzung des allgemeinen Problems: Glaub
und historische Forschung, und dieses wiederum eine Verzwei
gung des allgemeinsten Problems: Glauben und Wissen. Di
beiderseitigen Grundprobleme: immanente religiöse Wahrheits
begründung und das Grenzproblem „Glauben und Wissen", hänge
eng zusammen und haben wiederum eine gemeinsame Wurzel in dem
allgemeinsten Problem der Gewißheit und Wahrheit überhaupt
So führen die dogmatischen Fragen zurück auf die religionsphiloso
phischen, und diese auf die Fragen der allgemeinen Erkenntnistheori
und Prinzipienlehre.

Wir führen dies an, um es zu rechtfertigen, daß wir hier und
in den folgenden Kapiteln eine Reihe religionsphilosophischer und er
kenntnistheoretischer Grundsätze voraussetzen und handhaben müssen,
ohne sie hier begründen zu können.

Unser drittes Kapitel hat also ergeben: 1. Auf die schichtliche Einzelerscheinung als solche darf der Glaube vor dem denken- n Bewußtsein die Ueberzeugung von seiner Wahrheit nicht gründen; das iderspricht seinem eigenen Wesen, das letztlich nicht auf das Geschicht- he, sondern auf das Ewige sich gründet. 2. Es bringt ihn aber ch in Widerstreit mit der historischen Forschung, vor der es trotz ler Anerkennung ihrer Unvollkommenheit und bei aller Ehrfurcht r dem Geheimnis des geschichtlichen und persönlichen Lebens, das nie entschleiern wird, doch auf ihrem Gebiet kein Ausweichen mehr bt auf einen irgendwie vom sonstigen Geschehen abzusondernden ezirk.

Die Wahrheit der Religion, und des Christusglaubens insbeson- re, kann daher nur gerechtfertigt werden aus ihrem übergeschichtlichen ehalt, ihrer ewigen Idee.

Aber hier dürfen wir eines nicht vergessen. Für das unmittel- re Leben des Glaubens und die diesem Leben eingeschlossene Ueber- ugung von seiner Wahrheit gibt es keine Trennung von übergeschicht- cher Wahrheit und geschichtlicher Wirklichkeit. Das ist auch außer- lb der Religion auf dem Standpunkt des „Lebens" nicht möglich, ollends aber nicht auf dem Gebiet des religiösen Erlebens und An- hauens, dessen Gegenstand ja gerade zwar die Ueberwindung des eitlichen durch das Ewige, aber doch zugleich auch die Erscheinung es Ewigen im Zeitlichen, und die Versöhnung von Beidem ist. Und uch bei der künstlichen Herauslösung des ideellen Gehaltes aus der eschichtlichen Wirklichkeit, wie die religionsphilosophische Abstraktion e vornimmt, dürfen wir nie vergessen, daß es sich hier eben nicht m philosophische oder überhaupt wissenschaftliche, auch nicht um ratio- al-ethische, sondern um religiöse Ideen handelt, und daß diese eligiösen Ideen in ihrer unverfälschten Eigenart und ursprünglichen raft erfaßt werden müssen. Damit drängt sich uns eine Frage uf, die uns weiterführt: liegt es nicht in der Eigenart gerade er religiösen Idee begründet, daß sie auf irrationales, geschichtliches eben hinweist? Ja, liegt nicht hier ein Merkmal dessen, was unsere assischen Denker unter „Idee" verstanden haben im Unterschied vom bstrakten „Begriff": Daß in der Idee nicht ein totes Präparat vor ns liegt wie im bloßen Begriff, sondern das innerste Leben und Wesen, der unverkürzte Gehalt der Sache selbst? (Vgl. heute die usserlsche „Wesensschau".)

Dazu kommt noch ein zweites: Als Wahrheitsmoment des Histo- ismus haben wir es anerkannt, daß das unmittelbare Leben unseres laubens von der lebendigen geschichtlichen Ueberlieferung seiner Ur-

sprungszeit nicht zu trennen ist, wie es nun auch um diese historisch Ursprünge im einzelnen bestellt sein möge. Der Irrtum des Histori mus bestand nur darin, daß er 1. aus dieser geschichtlichen Leben beziehung des Glaubens auch den zureichenden Grund für d Begründung der Wahrheit dieses Glaubens entnehmen will, daß 2. diese geschichtliche Begründung an die geschichtliche Einze erscheinung bindet. Wenn nun dem so ist: wenn wirklich die geschichtliche Beziehung des Glaubens, neben seiner übergeschichtliche Orientierung und seinem unmittelbaren Gegenwartscharakter, für diese Glauben selbst mindestens ein wesentliches Moment für das ihm inn wohnende Bewußtsein seiner Wahrheit enthält — darf dann die theo retische Rechtfertigung dieses Wahrheitsbewußtseins an seiner wesen lichen Mitbedingtheit durch das geschichtliche Erleben einfach vorüber gehen? Muß nicht dieser geschichtliche Faktor, wenn auch nicht als zu reichender Grund, so doch als wesentliches Glied für die Wahrheitsgrund lage des Glaubens auch vom theoretischen Standpunkt aus anerkann werden? Was wir uns dabei unbedingt vorbehalten müssen, das ist die volle Freiheit allen Einzelheiten dieser geschichtlichen Ueberlieferun gegenüber — dahinter gibt es kein Zurück. Mit andern Worten der bloße Gegensatz des Rationalismus und des Historismus birg ein ungelöstes Problem in sich. Es darf nicht zwischen beiden ein schwächliche Vermittlung gesucht werden, ein goldener Mittelweg, der es doch in der Wissenschaft so wenig gibt wie im Leben. Wir dürfen auch nicht auf den einen Standpunkt uns stellen und zugunsten des andern einige Abstriche machen: es gilt vielmehr einen über beiden liegenden höheren Standpunkt zu gewinnen, von dem aus die Wahr heitsmomente der beiden untergeordneten Standpunkte von selbst heraus springen und sich vereinigen lassen, die Irrtümer beider aber in Weg fall kommen, so daß die Kritik an ihnen jenem höheren Standpunkt gegenüber gegenstandslos wird.

Unser drittes Kapitel hat also das Problem nicht gelöst, sondern erst gestellt; sein Ergebnis der gegenseitigen Aufhebung der Extreme des Rationalismus und Historismus war ein rein negatives. Wir gehen hinter dieses Ergebnis nicht zurück, sondern von ihm aus vor wärts. Die Grundlagen für eine Lösung zu finden, wird die Auf gabe unseres nächsten Kapitels sein.

4. Kapitel.

Anbahnung einer Ueberwindung des Gegensatzes: die geschichtliche Weltanschauung im deutschen Idealismus.

1. Neuaufnahme und vertiefte Fassung des Problems.

a) Die Frage nach dem positiven Verhältnis von Idee und Geschichte.

Wir haben im vorigen Kapitel lauter solche Erscheinungen gekennzeichnet, die entweder dem rationalistischen oder dem historistischen Pol gegenüberstehen. Die Lösung des Problems haben wir bei keinem von diesen entgegengesetzten Standpunkten gefunden. Wie nun, wenn wir sie fänden, zunächst auf dem bloß versuchsweisen Weg einer einfachen Verbindung beider Gesichtspunkte? In der Tat fehlt es nicht an Versuchen dazu. Man könnte sie gruppieren in

1. solche, die im Rahmen des Historismus dem rationalen Faktor, und

2. solche, die im Rahmen des Rationalismus dem geschichtlichen Faktor gerecht werden wollen.

Gehen wir nun die Vertreter dieser beiden Anschauungen nach diesem Schema durch, so finden wir eine auffallende Ungleichheit: das Bemühen des Historismus um eine Würdigung des ideellen Faktors ist auffallend geringer, als das Bemühen des Rationalismus um Würdigung des geschichtlichen Faktors. Nehmen wir als Hauptvertreter des Historismus Ritschl und seine Schüler, so finden wir bei ihnen das rationale Element wesentlich auf die allgemeine Grundlegung der Religion und des Christentums (Apologetik) beschränkt; sie besteht hier in der Anknüpfung der Religion an das ethische Apriori im Sinne Kants (schon bei Ritschl, vor allem in der 1. Auflage seines Hauptwerkes, und dann besonders bei W. Herrmann). Bei einzelnen auch in der Aufnahme metaphysischer Elemente (so bei Ritschl selber), unter den Jüngeren besonders bei Wobbermin, der die Dogmatik früher an die metaphysische Ontologie, neuerdings mehr an die transzendentalpsychologische Methode anknüpft, oder der Religionsvergleichung und des Gedankens der allgemeinen Offenbarung (Wendt und andere). Dagegen finden wir in der positiven Dogmatik dieser Männer, insbesondere in ihrer Christologie, den ideellen Faktor völlig zurückgetreten vor dem positiv geschichtlichen. Einzelne von ihnen erheben sich allerdings nachträglich zu einer umfassenderen Betrachtung, zu der Forderung einer christlichen Geschichtsphilosophie, in der dann Christus als Mittel-

punkt der Weltgeschichte erscheint (M. Reischle, E. Günther); allein der Kern des Christusglaubens ist ihnen davon unabhängig. Er besteht lediglich in einem „System von Sünde und Gnade", wobei das erlösende Element, die Gnade, in einem rein empirisch geschichtlichen, nicht in einem ideellen, allgemein gültigen Faktor gesehen wird. Bei einigen finden wir die Einsicht, daß der Aufnahme dieser geschichtlichen Wirklichkeit mindestens die Frage nach ihr, ihre apriorische Forderung vorhergehen oder doch in nachträglicher Reflexion folgen muß (vgl. Haering, Der christliche Glaube 1906, S. 122 f.) Der apriorische Charakter dieser Fragestellung des Dogmatikers scheint mir trotz ihrer Bedingtheit durch die schon vorhandene, an der Geschichte entstehende Glaubensgewißheit, auf die Haering ausdrücklich hinweist, nicht aufgehoben; denn das Apriori wird von uns ja nicht als unmittelbare psychische Wirklichkeit behauptet, kann also auch durch eine solche nicht ausgeschlossen werden. Wohl aber hat dieses Apriori seine Analogie auch in der unmittelbar erlebten seelischen Wirklichkeit, wie auch Haering zugibt (vgl. a. a. O. 139 f.). Vgl. oben Kap. 3 S. 72 f.

Dagegen finden wir bei den Hauptvertretern des spekulativen Rationalismus den ernstgemeinten Versuch, dem geschichtlichen Element gerecht zu werden. Hier müssen wir freilich erheblich weiter zurückgreifen. Gerade die eigentlichen Schöpfer der spekulativen Christologie gewinnen unter diesem Gesichtspunkt unsere besondere Teilnahme. Ja es bahnt sich bei ihnen eine Ueberwindung des ganzen Gegensatzes an. Diese Ueberwindung kommt freilich gerade in den näheren christologischen Gedankengängen dieser Männer vielfach weniger zur Geltung, als man nach ihren Prinzipien erwarten sollte. Doch auch der umgekehrte Fall ist zu beobachten: in ihrer Stellung zu Christus gehen diese Denker vielfach weiter, als es ihre Prinzipien erlauben. Die Darstellung ihrer christologischen Versuche in ihren Einzelheiten ist jedoch nicht Aufgabe unserer systematisch orientierten Untersuchung. Entscheidend für ihre Beurteilung ist die grundsätzliche wie die tatsächliche Stellung eines jeden Denkers zur Geschichte überhaupt und zur Eigenart der Religion. Für das einzelne verweisen wir wieder auf Günthers Darstellung, die trotz ihren an Ritschl gebildeten Beurteilungsmaßstäben für das Spekulative etwas übrig hat.

Diese Ungleichheit beider Richtungen in ihrer Stellung zu dem jeweils entgegengesetzten Element hat natürlich ihren guten sachlichen Grund. Der Historismus ist eben grundsätzlich die schmale, der Rationalismus die breitere systematische Basis; so hat es der Rationalismus, formal besehen, leichter, das Historische zu würdigen, als der Historismus das Rationale. In Kantischer Zuspitzung: von der

ranszendentalen Einstellung aus kann die empirische Einstellung in hrem Recht begriffen werden, aber nicht vom empirischen Standpunkt us das Recht der transzendentalen Einstellung. Um gerecht zu sein, ürfen wir auf der anderen Seite nicht vergessen: inhaltlich besehen st der rationalistische Standpunkt der ärmere. Er hat es nötiger, eine blasse Begriffswelt zu ergänzen durch die lebensvolle geschichtliche Anschauung, wenn er das Wesen der Religion überhaupt erfassen will. Der Mangel des Historismus wird nicht so leicht offenbar wie der es Rationalismus, solange es sich nur um das erfahrungsmäßige Leben der Religion, um das Erfassen ihrer historisch-psychologischen Wirklichkeit handelt; er tritt erst zutage, wenn die Frage nach ihrer Gültigkeit und Wahrheit sich erhebt. Aber auch von jenem, dem Rationalismus, gilt unsere Einschränkung, daß er nur „bis zu einem gewissen Grade" sein Widerspiel in sich aufnehmen kann. In dem Maße, als er den geschichtlichen Faktor in sich aufnehmen will, muß r seine Grundsätze revidieren und in seinem eigenen Grunde ein Ueber- rationales finden. Damit strebt der Rationalismus über sich selbst inaus zur idealistisch-geschichtlichen Weltansicht. Und damit kommen vir auf jene Lösung des Problems, die nicht auf dem Wege einer loßen Ergänzung des einen Gesichtspunktes durch den andern gewonnen verden kann — wobei doch nur beide Standpunkte miteinander ab- vechseln —, sondern allein durch die Gewinnung eines höher (oder iefer) liegenden Standpunktes, von dem aus die beiden widerstreitenden, ich gegenseitig zugleich fordernden und vernichtenden Standpunkte aus iner gemeinsamen Wurzel begriffen und zugleich überwunden werden önnen, als einseitige Ausprägung und starre Isolierung von zwei zu- ammengehörigen, lebendig ineinanderwirkenden Momenten aller Wahr- eit. Damit gewinnen die Ausführungen unseres 3. Kapitels den Charakter des Vorläufigen, nur unter bestimmten Voraussetzungen eben jener starren Isolierung) Richtigen und Gültigen, analog dem Verfahren der platonischen Dialoge[1]).

[1]) Dieses dialektische Element ist in systematischen Untersuchungen ein un- ntbehrliches Hilfsmittel. Besonders lehrreiche Beispiele sind Fichtes erste Wissen- chaftslehre, aus neuerer Zeit die Untersuchungen H. Rickerts über den Gegen- tand der Erkenntnis. Es gehört zu den Unvollkommenheiten systematischer Untersuchung, daß sie die Wahrheit nur auf dem Wege über verschiedene Stationen suchen und finden kann. Diese einzelnen Stationen verhalten sich zum Ganzen wie vorgelagerte Höhen, von denen aus das Gebirge nur unvollkommen übersehen werden kann; nur vom endlich erreichten Gipfel aus ordnet sich alles n seine richtige Stelle. Von dem höheren Standpunkte des geschichtlichen Idealis- mus aus wird das relative Recht des Rationalismus wie des Historismus als Würdigung des rationalen wie des historischen Faktors sichtbar, zugleich aber

Diesen höheren Standpunkt gewinnen wir, indem wir der (rel
tiven, durch zahllose außerdialektische Einflüsse abgelenkten und durc
kreuzten) Dialektik der geistesgeschichtlichen Entwicklung folgen und vo
der Antithese von Rationalismus und Historismus weiter schreiten z
der Synthese des historischen Idealismus. Jene Antithese entsprich
der durchschnittlichen Problemlage des 18. Jahrhunderts, diese Synthe
ist begründet durch die deutsche Spekulation des zu Ende gehende
18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, allerdings erst b e g r ü n d e
Ihre Auseinandersetzung mit der empirischen, auf unserem Gebiet: de
historischen Forschung und Weltbetrachtung des 19. Jahrhunderts un
ihre Durchdringung mit derselben ist erst im Beginn des 20. Jahr
hunderts in Fluß gekommen, wobei es ohne eine durchgreifende Revisio
der Grundsätze auch des Idealismus selber nicht abgeht, wozu noc
der verschärfende Einfluß des zugespitzten Relativismus unserer Tag
einerseits, des neu sich ankündigenden Irrationalismus und Absolut
heitsglaubens andererseits hinzukommt [2]).

So sind wir zu einer Darstellung der idealistischen Bewegung ge
nötigt, bei der sich zeigt, wie der Rationalismus des 18. Jahrhunderts
der ihr Ausgangspunkt war, sich umbildet zu einer neuen, das Ge
schichtliche zuerst in seiner Eigenart anerkennenden, dann es organisch in
sich aufnehmenden, endlich es zum beherrschenden Gesichtspunkt machen
den Weltansicht. Der nachwirkende Rationalismus hat bei diesem
Prozeß leider sich so stark wieder geltend gemacht, daß die Aufnahm
der Geschichte in den grundsätzlichen Weltbestand und Wahrheitsbestand
vielfach zu einer Rationalisierung und damit zur Wiederauflösung der
Geschichte in rationale Beziehungen geworden ist, so vor allem bei Hege
(nach der einen, logizistischen Seite seines Denkens).

Von dieser Entwicklung aus fällt dann auf unsere christologische
Problemstellung helles Licht, so daß dieser geschichtliche Exkurs zugleich
die Vorbereitung enthält zu dem grundsätzlichen Lösungsversuch in
unserem zweiten Teil. Für ihn legen das 3. und 4. Kapitel das be-
griffliche Material bereit; sie schaffen für ihn die allgemeinen problem-
geschichtlichen und systematischen Voraussetzungen, und liefern so für
die systematische Darstellung des Christusglaubens den begrifflichen
Unterbau. In unserer positiven Darlegung des Christusglaubens wird

---

ihr absolutes Unrecht, sich zu isolieren und als absolut zu setzen. — Wie weit
diesem methodischen Vorgehen ein dialektisches Element in der Sache selber ent-
spricht, darüber siehe die folgenden Sätze, ferner die weitere Ausführung über
Idealismus und Realismus in Kap. 4, und über die Dialektik des Gottes-
gedankens in Kap. 5.

[2]) S. dazu jetzt T r o e l t s c h in der Harnackfestgabe, 282 ff.

eser begriffliche Unterbau mehr im Hintergrunde stehen; den religiösen rundgedanken selber nach seinen verschiedenen Seiten hin ins Licht stellen, wird unsere Hauptaufgabe sein. Wie die allgemein begrifflichen id metaphysischen Voraussetzungen mit diesem religiösen Grundgedanken sammenzuarbeiten, sind, dafür geben wir im 6. Kap. einige Richtnien, im übrigen wollen wir unsere Leser im zweiten Teil nicht mit ch mehr Scholastik, als nottut, behelligen, denn es ist uns um Größeres tun. Die unserem Christusgedanken entsprechende metaphysische id geschichtsphilosophische Grundansicht wird auf Grund der Ausrungen dieses Kapitels auch im zweiten Teil deutlich genug sichtr sein.

Steigerung der Frage auf dem Gebiet der Religion; Forderung einer idealistisch-geschichtlichen Weltansicht.

Bei diesem ganzen Gedankengang, wie in der ihm zugrunde egenden geistesgeschichtlichen Entwicklung, macht sich in steigendem aße ein Gesichtspunkt geltend, der das Gewicht des Geschichtlichen id seine Bedeutung für die Weltanschauung noch verstärkt; es ist der esichtspunkt der Eigenart der Religion, in unserem Zummenhang vor allem gegenüber dem wissenschaftlichen Erkennen und ilosophischen Denken. Die Würdigung dieser Eigenart der Religion ht in der Entwicklung unserer deutschen idealistischen Philosophie eithin parallel mit der Würdigung der Eigenart des Geschichtlichen, nd die Hineinarbeitung dieser beiden Erkenntnisse in die philosophischen rundsätze und in den Grundbestand der Weltansicht steht in einem erhältnis der gegenseitigen Unterstützung. Und wie die Geschichte, erkauft die Religion ihre Aufnahme in die für die idealistische Weltnsicht bestimmenden Faktoren vielfach mit einer Einbuße an ihrer anänglich erkannten Eigenart, mit ihrer zunehmenden Intellektualisierung vor allem wieder bei Hegel). Um so wirkungsvoller stehen ihm uch in dieser Hinsicht seine beiden großen Antagonisten Schelling nd Schleiermacher entgegen.

Es tut not, diesen inneren Zusammenhang der beiden Probleme leich hier klar herauszustellen. Er ist für die ganze fernere Entwicklung rundlegend.

Die Entdeckung der Unabhängigkeit der Religion von der theoetischen Vernunft ist bekanntlich das Verdienst Kants, die Entdeckung ihrer Eigenart auch gegenüber der praktischen Vernunft dasnige Schleiermachers. Hinter diese Entdeckung gibt es kein zurück. Wohl aber gibt es von ihr aus ein Vorwärts.

Es zeigt sich nämlich, daß die Religion, unbeschadet ihrer innersten Selbständigkeit, doch zum übrigen Geistesleben in vielfach verschlungenen Lebensbeziehungen steht. Jene ihre Eigenart zeigt sich eben nicht in der Isolierung von den übrigen Gebieten, sondern gerade in der Eigenart der positiven Beziehungen, die die Religion mit ihnen verbindet. So auch mit dem Gebiet der Weltanschauung. Religion überhaupt als Anschauung und Gefühl für die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen (um mit Schleiermacher zu reden), ist keineswegs mit jeder Weltansicht vereinbar, sondern nur mit einer solchen, bei der das Gottesgefühl, das Gefühl für das Ewige, Uebersinnliche und Unbedingte nicht erstickt wird von dem Weltgefühl, dem Gefühl für das Zeitliche, Gegenständliche und Bedingte, m. a. W. nur mit einer idealistischen Weltansicht. Aber auch nicht mit jeder idealistischen Weltansicht, sondern nur mit einer solchen, die in sich selber Raum läßt für gewisse realistische Elemente, ohne die das Gottesgefühl sich nicht auswirken kann in einem entsprechenden Weltgefühl, die Gottesschau in einer ihr entsprechenden Weltschau, so daß die entgegenstehenden sinnlichen Eindrücke und widrigen Erfahrungen nicht einfach negiert werden müssen, wie das in der weltflüchtigen Mystik geschieht, sondern mit dem Gotteserlebnis in einen positiven Zusammenhang kommen, m. a. W. der Idealismus darf nicht so weit getrieben werden, daß Gott und Welt sich gegenseitig aufheben, die Welt muß vielmehr mit all ihrem mannigfachen Geschehen auch vom Gottesgedanken aus eine Bedeutung erhalten. Es war ein feiner Blick Schleiermachers, der ihn zu seiner Polemik gegen den „vollendeten und gerundeten Idealismus" bestimmte zugunsten eines „höheren Realismus", der dem menschlichen Ich und der Welt ihre Wirklichkeit und Bedeutung läßt, ohne die auch der Gottesgedanke zu einer bloßen Negation herabsinkt, die nur in den Stunden der Weltflucht und in der mystischen Ekstase aufrecht erhalten werden kann, dagegen gegenüber den Eindrücken und Aufgaben des Weltlebens wie gegenüber den Wirklichkeiten des persönlichen Innenlebens versagt.

Dieses Zusammensein und diese Spannung idealistischer und realistischer Elemente in der Religion macht sich nun in steigendem Maße geltend, je höher eine Religion steht; am stärksten wird die Spannung in den sogenannten Erlösungsreligionen. Hier wird die Erdgebundenheit unserer menschlichen Lage am stärksten empfunden (Realismus) und zugleich am kühnsten über den nächsten Anblick hinausgegriffen in eine unsichtbare Welt übersinnlicher Wahrheiten hinein (Idealismus). Diese übersinnliche Welt wird jedoch als eine durchaus wirkliche erlebt und verstanden (Realismus höherer Ordnung), wie auch die Befreiung

on dieser Welt des Leides, des Bösen und der Schuld nicht durch gene Kraft des Menschen (Idealismus), sondern nur durch den Einriff der göttlichen Gnadenmacht in diese sinnlich seelische Wirklichkeit reicht werden kann (Ideal-Realismus)[2]).

Dieses Ineinander realistischer und idealistischer Elemente bedingt ich die Stellung der Erlösungsreligion der Geschichte gegenüber. eschichtslose Mystik verflüchtigt den Wirklichkeitscharakter des Uebels ie der Erlösung; ideenlose historische Autoritätsreligion macht die rlösung zu einer Unterwerfung unter „Elemente dieser Welt"; jene ird dem realistischen, diese dem idealistischen Element der Religion icht gerecht.

Ebenso wird das heutige Ideal der Persönlichkeitsreligion verirklicht werden können nur in einem Ineinander von idealistischen nd realistischen, übergeschichtlichen und geschichtlichen Elementen.

Diese in steigendem Maß notwendige Verbindung der Religion it der Geschichte macht sich genauer geltend in der Beziehung der eligion zu den beiden Polen, in deren Gegensatz und Zuammenhang das Wesen der Geschichte spielt. Geschichte ist ämlich beides zugleich: stärkste Konzentration und weiteste Ausdehnung. as Wesen des Geschichtlichen kommt zum Ausdruck einerseits im istorischen Individuum und im historischen Augenblick, in ieser ganz bestimmten Verflechtung unendlich vieler näherer und entrnterer kausaler und Sinnbeziehungen, und andererseits im historichen Zusammenhang, genauer in den übergreifenden, einander ielfach schneidenden Wellenkreisen historischer Zusammenhänge, dieser ndividuen höherer Ordnung, die wieder alle zusammen den universalen esamtzusammenhang der Geschichte bilden, dessen Anfang und Ende, tzter Ursprung und höchstes Ziel uns verborgen ist. Mit beiden olen des geschichtlichen Lebens geht die Religion eigenartige Verndungen ein. Es gehört nach Schleiermacher zum Wesen der „Religion berhaupt", daß sie in der Wirklichkeit nicht als „Religion überhaupt" uftreten kann, sondern nur als diese oder jene ganz bestimmte und arakteristische Religion. Diese Bestimmtheit erhält jede Religion von em ihr und nur ihr eigenen historischen Anknüpfungspunkt, der für lle anderen Religionen nur relative, für diese bestimmte Religion dagen absolute Bedeutung hat, weil ihr gerade in der Einstellung auf esen Punkt die Spiegelung des Unendlichen im Endlichen sichtbar

[2]) Zum folgenden meinen Vortrag: Idealismus und Christentum 1919, orin diese Thesen weiter ausgeführt und begründet sind. Ferner Fichte, arlyle, Eucken. S. auch W. Uebele (Real-Idealismus in der Schwäbischen Heimatgabe für Th. Haering 1918, S. 9 ff.).

geworden ist; ja jeder einzelne religiöse Mensch, in dem Maß als individuelles persönliches Leben in sich birgt, hat so seinen eigen historischen Anknüpfungspunkt, und auch als Glied einer mit viel ihm gemeinschaftlichen Religion hat er das Grunderlebnis dieser Religio und ihren historischen Gemeinschaftsmittelpunkt in eigenartiger, nur ih so zugänglicher und für ihn absoluten Weise. Diese formale Tatsach der individuellen historischen Anknüpfung hat na Schleiermacher das Christentum mit andern Religionen bis zu eine gewissen Grad gemeinsam. Die besondere Art und die besondere Innigke dieser seiner inneren Gebundenheit an das persönliche Leben seines Stifte und an die grundlegende Zeit seiner Entstehung wird auf den richtige Ausdruck gebracht, nicht durch die starre dogmatische Behauptung de absoluten Einzigartigkeit dieses historischen Anfangspunktes auch al gesehen von den individuellen Erlebnissen, die die Christen an Christu machen, sie tritt ins richtige Licht vielmehr erst dann, wenn wir di Beziehung der Religion zu dem andern Pol geschichtlichen Leben beachten, den wir oben ins Auge gefaßt haben: zum universale geschichtlichen Zusammenhang. Es ist eine Tatsache de Religionsgeschichte, die Schleiermacher beobachtet und im Anschlu an ihn Schelling betont hat, daß wenige Religionen auch nur i annäherndem Grade die Welt in so entschiedener Weise als Ge schichte, d. h. als sinnvollen inneren und äußeren Zusammenhan von Geschehnissen erlebt und verstanden haben wie das Christentum Und daran schließt sich für Schleiermacher und Schelling die weiter Entdeckung, daß diese Geschichte in ihrem Kern nicht Kriegsgeschicht und Wirtschaftsgeschichte, sondern Geschichte der Seele und der Seelen also letztlich Religionsgeschichte und religiöse Geschichte ist Wiederum ist es das Christentum, das (wir würden heute sagen: nac dem vorbereitenden Vorgang vor allem der israelitischen und der persi schen Religion, sowie unter Mitwirkung der spätantiken Philosophie die Weltgeschichte als Religionsgeschichte, und sich selber als Vollendung dieser Religionsgeschichte empfand: wie der lebendige Mittelpunkt, a dem christlich religiöses Leben sich entzündet, die alle bisherigen Führer überbietende Persönlichkeit Jesu, so ist der große Gegenstand, an den die christliche Weltansicht sich bildet und vollendet, das erhabene Schau spiel der Geschichte der Religionen selbst, deren Ringkampf in der Erscheinung des Christentums gipfelt (das Christentum als „Religion der Religionen").

So hat das Leben der Religion zum Leben der Geschichte eine doppelte Beziehung gewonnen: einerseits zur Geschichte als Erlebnis des Einmaligen, Individuellen, Historischen, und andererseits zur Ge

ichte als übergreifendem, universalem Zusammenhang. Diese Unter-
eidung im Begriff der Geschichte wird sich uns weiterhin als grund-
gend erweisen auch für das Problem des Verhältnisses von Idee
id Geschichte. Zu beiden Polen, zum individuellen wie zum univer-
len, steht der Ideebegriff in eigentümlichen verborgenen Beziehungen,
e es ans Licht zu stellen gilt. Die beiden letzten Kapitel (6 und 7)
erden zeigen, wie auch der Christusglaube einen individuellen Pol
it (Jesus) und einen universalen Pol (Christus), wie diese beiden
unterscheidenden Pole in engster Beziehung stehen und wie in der
hristusidee beides beschlossen liegt: der Hinweis auf den univer-
len wie auf den individuellen Faktor.

Nur in kurzer Ueberschau konnten wir in dieser Einleitung zeigen,
ie die Würdigung der Eigenart und Bedeutung des Geschicht-
chen für den Grundbestand des Geisteslebens zusammenhängt mit
em Verständnis für die Eigenart der Religion und ihrer Bedeu-
ng für jenen Grundbestand, wie in der Entwicklung der Religion
ese beiden Probleme sich verflechten und gegenseitig steigern, und
ie diese Tatsache die philosophische Besinnung zu grundlegenden Ein-
chten führt und zu entscheidender Stellungnahme zwingt. Die Eigen-
rt der Religion beweist sich uns in ihrer Kraft, die übrigen Geistes-
biete an sich zu ziehen, zu läutern und zu vollenden. Diese Fähig-
it wirkt sich aus nicht in glattem Verschmelzen, vielmehr löst dieses
neinanderwirken erst recht alle die Spannungen und Krisen aus,
ie im Wesen der Religion wie in dem des gesamten geistigen Lebens
rborgen liegen. So trägt die Religion ihren Weltanschauungs-
harakter wie ihre ethische, soziale, ästhetische Haltung nicht einfach
on jenen Geistesgebieten zu Lehen. Unbeschadet ihrer Eigenart ver-
rägt sie freilich starke Einflüsse von ihnen, sie wirkt aber auch wieder-
m, trotz der Eigenart jener anderen Gebiete, sehr stark auf sie zurück
nd zwingt sie zur letzten Entfaltung ihres Wesens wie zur Besin-
ung auf ihre Grenzen. So empfängt auch das Problem des Ver-
ältnisses von Realismus und Idealismus durch die Religion eine
etzte Steigerung seiner inneren Dialektik. Von hier aus wird auch
ie Bedeutung der Geschichte für die allgemeine Weltanschauung und
thik entscheidend geklärt durch das Verhältnis der Religion zur Ge-
hichte, der Geschichte zur Religion. Auch hier haben wir ein Doppel-
erhältnis: einerseits lebt Religion ganz in und durch Geschichte,
ndererseits liegen ihre letzten Quellgründe tiefer als alle Geschichte,
nd führt ihr Leben letztlich über alle Geschichte hinaus. Und doch
eht dieser Weg der Religion, wenigstens ihres einen, nicht im engeren
Sinn mystischen Zweiges, nicht an der Geschichte vorbei, sondern

durch sie hindurch, und auch in ihrer Vollendung streift sie den geschichtlichen Leib nicht völlig ab, sondern verklärt und vollendet die Idee der Geschichte selber zur Realität eines Reiches der persönliche Geister, die mit Gott vereint und miteinander verbunden sind zu einer Gemeinschaft und zu einem Austausch, der alle unsere Raum- und Zeitbegriffe weit hinter sich läßt. Aber auch der Zeit, wie der zeitlichen Geschichte gegenüber gilt hier nicht der negative Grenzbegriff des Zeitlosen, sondern der positive Grenzbegriff des Ueberzeitlichen.

Diese weitergehenden Entwicklungen vorbehalten, formulieren wir den systematischen Grundgedanken dieses Kapitels in folgenden Sätzen:

1. Dem empirischen wie dem normativen Wesensbestand des *geistigen Lebens* werden wir nur gerecht durch eine *Ueberwindung des Gegensatzes von Rationalismus und Historismus*. Eine solche Ueberwindung verspricht die Weltansicht eines *an der Geschichte orientierten, realistisch ergänzten Idealismus*.

2. Dem *Wesen der Religion* werden wir nur gerecht gleichfalls nur durch eine Synthese realistischer und idealistischer, geschichtlicher und übergeschichtlicher Elemente.

3. Insbesondere ist *geschichtliche Religion*, und vollends geschichtliche Religion in der Potenz (ethisch-geschichtliche Erlösungsreligion) nur möglich auf dem Boden eines *geschichtlichen Idealismus* (Real-Idealismus).

Wir suchen nun diese Entwicklung der geschichtlichen wie der religiösen Weltansicht in der Geschichte des abendländischen Geistes auf. Wo finden wir die Keime zu solch einer Weltansicht, wie wir sie deduktiv aus dem Wesen des Geistes überhaupt, dem Wesen der Geschichte und der Religion gefordert haben, zunächst im unmittelbaren Bewußtsein, und wo die Ansätze zu ihrer theoretischen Durchdenkung und Formulierung auf dem Gebiet der philosophischen, insbesondere der metaphysischen, geschichts- und religionsphilosophischen Spekulation? Wir suchen die geschichtliche Weltansicht auf dem Boden des religiösen (Real-)Idealismus.

2. Die Leistung des deutschen Idealismus für die Stellung und Lösung des Problems.

Die Antike denkt im wesentlichen geschichtslos. Das moderne Denken hat den Gedanken der Universalgeschichte nicht erzeugt; es hat ihn übernommen. Es konnte ihn nirgends anders finden als im

Christentum. Das apokalyptische Weltbild des Daniel, und weiter zurück die weltgeschichtlichen Ahnungen des zweiten Jesaja sind die Quelle gewesen für die Auffassung der Welt als eines einmaligen Ablaufs von Taten und Ereignissen, deren Quelle unbeschadet der geschöpflichen Freiheit, letztlich die göttliche Freiheit und der göttliche Gedanke ist; das letzte Ziel die Gottesherrschaft. Daß der Weg zu diesem Ziel durch Fall und Wiederherstellung geht, ist der besondere Gedanke der spätjüdisch-neutestamentlich-kirchlichen Weltanschauung [4] [5].

Eine durchgreifende Umwandlung hat der Geschichtsgedanke erlitten durch die neuzeitliche Denkweise der Renaissance und Aufklärung. Aus einer von jenseits her geleiteten Reihe von Eingriffen wurde ein immanenter Kausalzusammenhang mit teleologischer Spitze, und damit eine in sich selber begründete Entwicklung vom Wertloseren zum Wertvolleren, was freilich auch mit starker Relativierung aller einzelnen Stufen verbunden war. Und hier ist der Punkt, wo der Idealismus eine Verbindung eingeht mit der geschichtlichen Weltansicht: im idealistischen Evolutionismus werden beide eins. Diese Lösung blieb jedoch eine vorläufige: das Uebergewicht darin hat entschieden der Evolutionismus mit seiner Relativierung des Unterschiedes von Geist und Natur (Herder) — der Naturalismus also nicht wahrhaft überwunden. Das geschieht erst durch die neue Form der geschichtlichen Weltansicht, die durch Leibniz und Lessing angebahnt, durch Kant und Fichte ins Werk gesetzt, durch Schelling und Hegel weitergeführt wurde: es ist die ethisch-religiöse Form des geschichtlichen Idealismus, und damit die stärkste Annäherung des Idealismus an das Christentum. Hier haben wir die Ansätze zu einer Weltansicht, die den Rahmen für den Gottes- und Christusglauben des Evangeliums bilden kann.

[4]) Die Grundgedanken auch dieser Form weisen zurück in den alten Orient, weniger nach Babylon als nach Iran. Es ist also nichts mit der Ableitung der beiden Weltbilder aus den Rassen, des pantheistisch-intellektualistisch-zeitlosen aus der indogermanischen, des personalistisch-voluntaristisch-geschichtlichen aus der semitischen Rasse. Ebenso ist das Vorurteil unberechtigt und töricht, als habe der Orient unserem Geistesleben nichts Bleibendes zu geben. Gab uns das Griechentum die rationalen Denkformen, Rom Staat und Recht, so gab uns der Orient den religiösen Inhalt unseres geschichtlichen Denkens und unsres geschichtlichen Ethos. Nicht in philosophischer Form, wohl aber als eine Aufgabe für unsre Philosophie, diesen irrationalen Inhalt philosophisch zu bewältigen und zu einem Weltbild zu verarbeiten.

[5]) S. dazu Troeltsch' Buch über Augustin 1915, und ganz anders orientiert, Ording, Untersuchungen über Entwicklungslehre und Teleologie 1921.

In Kant und Fichte ringt aufs heftigste die alte griechisch rationalistische mit der neuen christlich-moderngeschichtlichen Denkweis Kants Erkenntnistheorie ist einerseits ein System von reinen Grund sätzen, Apriori-Konstruktion einer in sich geschlossenen reinen Natur wissenschaft, die dann auf die Erfahrung erst nachträglich angewand wird, andererseits Anweisung zu einem Erkennen, in dem das Apriori nur Leitgedanke, regulative Idee ist, das aber der ganzen Fülle de irrationalen Wirklichkeit offen steht, ein Erkennen, das selber G schichte ist, schrittweise Lösung einer unendlichen Aufgabe. — Ebens ist Kants Ethik einerseits ein System rein formaler Grundsätz die dennoch aus sich selbst heraus zur Begründung sittlicher Gesinnun und sittlichen Handelns genügen sollen, andererseits ist der kategorisch Imperativ in seinen verschiedenen Formulierungen bloß regulative Prinzip, das seine inhaltliche Erfüllung und damit seinen eigentliche Sinn erst in der geschichtlichen Wirklichkeit suchen und finden kann Die Kritik der Urteilskraft vollendet den geschichtlichen Zug im kantischen Weltbild. Das Apriori wird hier ganz zur regu lativen Idee, deren Wahrheit nicht in ihr selbst allein liegt, die ihre Wahrheit immer nur in annähernder Weise am geschichtlichen Stoffe oder vielmehr in ihm erproben kann, soweit dieser als der Idee an gemessen sich erweist. Kant weist hier sehr stark auf Leibniz zurück nur ist aus dem Dogma der prästabilierten Harmonie die geschichtliche Aufgabe geworden, diese Harmonie zu erweisen, indem man sie her stellt in jener Arbeit, die „zu dem Bau der Ewigkeiten zwar Sand korn nur an Sandkorn reicht, doch von der großen Schuld der Zeiten Minuten, Tage, Jahre streicht". Letzter Zielpunkt dieser Aufgabe der Selbstverwirklichung der Vernunft im inhaltvoll Gegebenen ist die Gottesidee, das unendlich ferne Ziel aller Geschichte. Das ist, nicht in Kants Worten, aber in Kants Sinn, sein geschichtliches Weltbild, dem auch der Naturgedanke sich einfügt. Er hat es nur in den er kenntnistheoretischen und metaphysischen Grundzügen der letzten Kritik noch skizzieren können[6]). Er hat die Welt der Geschichte erschaut wie Mose das gelobte Land, nachdem er selber noch in der Wüste des Rationalismus gewandert war.

Jüngeren Kräften war es beschieden, dies Neuland zu erobern. Neben Schiller ist es Fichte gewesen, der Kants Faden da auf nahm, wo er ihn hatte fallen lassen. Die Kritik der Urteilskraft, die

[6]) Die „Idee einer allgemeinen Geschichte" ist vor der Kritik der Urteilskraft verfaßt und bedeutet nicht den Gipfel von Kants Geschichtsphilosophie. Darin behält Medicus, trotz Troeltsch' scharfer Kritik an seiner Schrift über Kants Geschichtsphilosophie, m. E. recht.

er gesamten Vernunftkritik eine neue Beleuchtung gibt, wurde für hn zum Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Das Absolute verwirklicht sich selbst, indem es das Nichtabsolute setzt, durchringt und aufhebt.

Die einzelnen Kategorien, die verschiedenen Standpunkte der praktischen und theoretischen Weltansicht sind zu Etappen auf dem geschichtlichen Weg der Vernunft geworden. (Damit sind freilich die einen methodologischen Abgrenzungen der kantischen Kritiken verlassen; der metaphysische Gehalt regiert ganz offenkundig den Gang der erkenntnistheoretischen Ueberlegung, während der wesentlich jüngere, aber selbständige Fries die synthetischen Anregungen der Kritik der Urteilskraft weiter ausbaute, in seiner Ahndungslehre einen wertvollen Ansatz zu einer Ueberwindung des Rationalismus machte, ihn aber zu einer durchgreifend neuen Würdigung des Historisch-Individuellen nicht ausnützte und mit andern Seiten seiner Philosophie (Ethik, Rechtslehre), im Rationalismus stecken blieb). Der Weg, auf dem bei Fichte diese Selbstverwirklichung der Vernunft sich vollzieht, ist aber nicht ein automatisch sich vollziehender logischer Prozeß. Nur die allgemeinste Form dieser Vernunftgeschichte ist von logischer Notwendigkeit diktiert; daß diese Geschichte wirklich eintritt und wie sie im einzelnen sich vollzieht, ist Tat einerseits der unbewußten Spontaneität, andrerseits der bewußten Freiheit. Auf den höheren Stufen (Kultur) ist es die bewußte sittliche Freiheit, auf den niederen (Natur) das vorbewußte Schaffen der produktiven Einbildungskraft, die das schlechthin Gegebene, den historischen Stoff des Vernunftschaffens, erzeugt (vgl. Leibniz).

Diese ethisch-geschichtliche Weltansicht ringt bei Fichte mit dem Erbe des alten Rationalismus, von dem auch er nicht frei ist. Das zeigt sich besonders in seiner späteren Zeit, wo einerseits die geschichtliche Anschauung bei ihm eine viel reichere, konkretere geworden ist, andrerseits seine Wissenschaftslehre einen stark intellektualistischen Zug aufweist, seine Metaphysik den Illusionismus, Akosmismus der ersten Periode noch verstärkt und unterstrichen hat. Die Fassung des Absoluten als überindividuellen, überbewußten Lebens, das aber stufenweise in einer Welt des Bewußtseins und der Persönlichkeiten sich darstellt, der Begriff der göttlichen Idee, als der individualisierten Erscheinung des Absoluten und schöpferischen Trägerin des geschichtlichen Zusammenhangs, mit dem er den alten Gedanken der formalen Freiheit überboten hat, kann vor diesen intellektualistischen, illusionistischen und akosmistischen Elementen seine volle Konsequenzen nicht auswirken. Auch läßt es Fichtes ethischer Idealismus, später ge-

steigert zur völligen Leugnung der metaphysischen Realität all
Nichtgöttlichen, nicht zu genügender Würdigung der Naturgrundlag
(trotz Fichtes starkem Sinn dafür), des Irrationalen und Tragisch
in Geschichte und Menschenleben, der Verwicklung von Schuld u
kosmischem Unheil, kommen; sein empirischer Pessimismus und scharf
realistischer Blick in der Beurteilung des Tatbestandes von Welt- u
Menschenleben konnten darüber nicht zur vollen Auswirkung gelange

Kants und Fichtes Verdienst war: 1. die scharfe Herausarbeitu
des Unterschiedes zwischen dem rationalen und historischen Eleme
in aller Erkenntnis, Sittlichkeit und Religion; 2. der Beginn ein
synthetischen Vereinigung beider Gesichtspunkte in einem gemeinsame
Ausgangspunkt und gemeinsamen Zielpunkt. Das Apriori als For
der Erkenntnis ist mit dem Erkenntnisinhalt, das Apriori als Nor
der Beurteilung mit den zu beurteilenden historischen Tatbeständen i
einem ursprünglichen Zusammenhang gedacht, ohne den die Anwe
dung des Apriori auf die Erfahrung nicht möglich wäre. — Die
Zusammenschau wird bei beiden noch gehemmt durch die dogmatisch
Trennung der nur methodologisch zu unterscheidenden Elemente, al
ob Form und Inhalt, Idee und Erfahrung irgend etwas für sich sei
oder bedeuten könnten. Die Folge war, daß der historische Stoff mi
der Idee noch nicht völlig durchdrungen werden konnte, und die Ver
wirklichung des Idealen im Realen als unendlich ferner Punkt i
das leere Nichts hinausfiel. Denn die unendliche Annäherung kan
nur dann wirkliche Annäherung sein, wenn im einzelnen in concret
gezeigt werden kann, wie Idee und Geschichte sich annehmen; sons
fliehen sie sich statt sich zu durchdringen. So bleiben Kant und Fichte
in der bloßen Forderung eines unendlichen Fortschrittes stecken; mi
der Perfektibilitätsidee ist der Gegensatz von Rationalismus und Histo
rismus nicht zu überwinden. Die bei beiden vorhandenen starke
Ansätze über diese Linie hinaus konnten nicht zur vollen Durchführung
kommen[7]).

Schelling hatte über Kant und den früheren Fichte hinaus
das absolute Ziel zum metaphysischen Grund der Entwicklung ge
macht, und in ihm den Einheitspunkt von Idealem und Realem, von
Natur und Geist, von Rationalem und Empirischem, von Idee und
Geschichte gesucht. Diese absolute Identität trug zwar der zugrunde
liegenden Anschauung nach den ganzen reichen Inhalt der Welt-

[7]) Zu Fichtes Christologie (Staatslehre 1813!) s. Lask a. a. O. 1902,
225 ff.; Schlatter a. a. O. 1905, 155 f., 165; Paulus, Beil. z. Staatsanz. f. Württ.
1914, Nr. 8; Schwäb Heimatgabe für Th. Haering 1918, 83 ff.; Fichte und das
N. T. 1919; Hirsch, Christentum und Geschichte in Fs Philosophie 1920.

ntwicklung in sich, dagegen ihrer rationalen Konstruktion nach ar sie völlig inhaltsleer; und ebenso konnte Schelling bei dem Ver- ch einer dialektischen Nachkonstruktion seines reichen Anschauungs- ildes von der Vermittlung dieser Gegensätze durch das Reich der latur und der menschlichen Geschichte bis zur vollendeten Versöhnung ller Gegensätze im absoluten Kunstwerk nur das leere Schema einer uantitativen Differenzierung der Gegensätze aufbringen, womit er der nhaltvollen Eigenart des geistig geschichtlichen Lebens (von der er im efolge von Herder und den andern großen intuitiven Geistern seiner eit ein so lebendiges Bild in sich trug) noch viel weniger gerecht erden konnte als der Eigenart des Lebendigen in der Natur. Die esuchte Einheit blieb auch bei ihm in starrer Transzendenz stehen, tatt daß ihr lebendiges Wirken in den Erscheinungen selber auf- ewiesen worden wäre. Sein Absolutes blieb „aus der Pistole ge- chossen", es war „die Nacht, in der alle Kühe schwarz aussehen" Hegel, Phänomenologie, Vorrede), „worin es vor lauter Absolutheit u gar nichts kommt" (Fichte W. L. von 1804).

Trotz dieser Mängel sind Kant und Fichte zweifellos von Schel- ing überboten worden, der von einer großartigen Zusammenschau der nbewußten Geschichte des Geistes in der Natur und seiner zum Be- ußtsein kommenden Geschichte in der menschlichen Kultur, weiterschritt u einer Weltansicht, die zu den Naturgrundlagen aller Geschichte die Würdigung des völlig Irrationalen, Vernunftwidrigen, Bösen fügt. Das Irrationale, Naturhafte, Böse wird in die letzten Gründe im Leben des Absoluten zurückverfolgt. — Es ist zu bedauern, daß dieser rrationalismus in das Leben der Vernunft nicht wirklich hinein- earbeitet wird; eine Verankerung dieser kühnen Phantasien in einer issenschaftlichen Gedankenbildung kommt nicht zustande. Eine „nega- ive Philosophie" genügt hierzu nicht, kam zudem über einige dürftige Schemata nicht hinaus. Es bleibt bedauerlich, daß die Wahrheits- omente der Schellingschen Lehre fast nur in dem gänzlich geschichts- osen Naturalismus Schopenhauers, und auch bei Hartmann in starker Verkürzung zur Geltung gelangt sind. Einer der wenigen, die von Fichte und Schelling (1804 ff.) aus zu einem eigenen Verständnis des n seiner Tiefe und Eigenart verstandenen geschichtlichen Lebens durch- drungen, gehört Wilh. v. Humboldt (s. vor allem seine Schrift von 1821 über die Aufgabe des Geschichtsschreibers; neben Hegel wertvollste Darstellung der historischen Ideenlehre).

Hegel gelangte schon in der Zeit seiner Entwicklung über den kantischen Dualismus und Formalismus hinaus zu einer neuen, in- haltreichen Gesamtanschauung. Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller

und weiterhin Leibniz und Shaftesbury wirkten auf ihn samt sei Jugendgenossen Schelling und Hölderlin in dem Sinn einer Versö nung von Sinnlichkeit und Vernunft, von Wirklichkeit und Nor Das Griechentum stand in leuchtender Schönheit vor seinem geistig Auge. Dazu kam auch bei ihm der Pantheismus Spinozas, u gebildet durch die ästhetische Individualitätsidee und die entwicklung geschichtliche Auffassung von Natur und Geist. Diese Grundanscha ung wird von Hegel auf Grund von eindringenden historisch-politisch und theologischen Studien zu einem charaktervollen Geschichtsbild au gearbeitet. Dieses Geschichtsbild trägt in sich ein System der g schichtlichen Gegenständlichkeit, der geschichtlichen Dynamik und der g schichtlichen Wertungsweise, das für unser Problem von höchster B deutung ist. 1. Gegenstand der Geschichte ist das Reich de (gleichzeitigen und sukzessiven) individuellen Gesamtheiten, denen di individuellen Einzelpersonen eingegliedert sind. Sie integrieren sic zu dem umfassenden Gedanken einer Totalität des geschichtlichen Leben und der geschichtlichen Erscheinungen. 2. Der dynamische Zusam menhang dieser überpersönlichen, aber individuellen Bildungen in sich selbst und untereinander ist weder durch allgemeine Kausalgesetz noch durch einmalige Kausalitätsreihen zu erschöpfen, noch viel weniger ist er aus Gesetzen der reinen Logik abzuleiten; er ist vielmehr real dialektisch zu denken, d. h. als ein Spiel inhaltvoller realer Gegen sätze, die einander über sich selbst hinaustreiben zu neuen Bildungen die aus ihnen allein nicht ableitbar sind, in denen sie aber in gereinigter Form erhalten bleiben und in fruchtbarer Wechselwirkung einander ergänzen und durchdringen. 3. Der Wert dieser zugleich individuellen und universalen, einander zugleich bekämpfenden, ergänzenden und übersteigernden Bildungen liegt darin, daß in ihnen der absolute Wert und die absolute Einheit des Geistes erst als wahrhaft absolut sich erweist; denn nur in ihnen allen zusammen kommt das Absolute das bei Hegel wie bei Fichte durchaus Subjekts- oder Ichcharakter hat, zu seinem eigenen Vollzug. An dieser Wahrheit und Wirklichkeit des Absoluten hat das Einzelne und Besondere seinen konkreten Anteil; nur sofern es selber ein selbstgenugsames Absolutes sein will, wird es vernichtet oder im negativen Sinne aufgehoben.

So wird das Einzelne von der absoluten Weltvernunft als organisches Glied dem Ganzen eingefügt; logisch bedeutet es mehr als den bloßen Spezialfall, der unter einen Allgemeinbegriff fällt, es ist Glied der konkreten Gattung im Unterschied von der abstrakten Gattung. Dem Maß seiner Bedeutung für die Verwirklichung des Wertganzen im Wirklichkeitsganzen entspricht auch sein Anteil am absoluten

ert und an der absoluten Wirklichkeit. Nur in seiner isolierten rabsolutierung wird ihm das Todesurteil gesprochen.

Diese geschichtsphilosophische Grundanschauung, bei Hegel in seiner schichtsphilosophie zu vollendeter Durchführung gebracht, soll nun seinem seit 1801 entwickelten logisch-metaphysischen System seine undsätzliche Begründung erhalten. Hierzu sucht er eine Logik zu ründen, die von vornherein nicht bloß Logik der stehenden Form, dern Logik des beweglichen Inhalts der Erkenntnis, nicht bloß gik des reinen Denkens, sondern zugleich Logik des Seins, nicht ß Logik des Rationalen, sondern zugleich Logik des Irrationalen n sollte. Das Prinzip dieser Logik fand er im Gesetz der Dialektik.

Die Dialektik ging aus von der Einsicht, daß die Logik des Beffes selber in seinen stehenden Formen sich nicht erschöpft, daß die stimmungen des Denkens, objektiv gesprochen des Gedankens, in selber eine Bewegung zeigen, die von einem „Moment" zum dern führt. Als Hebel dieser zeitlosen Bewegung im Gedanken ber erkennt er den Widerspruch. Das reflektierende Denken kann mer nur einzelne Bestimmungen des Gedankens darstellen. In dieser reinzelung ergeben sich Einseitigkeiten, die für sich genommen, mit deren Bestimmungen in Widerspruch stehen. Das treibt den Genken über jede seiner besonderen Reflexionsstufen hinaus zu einer heren, bis im Gedanken der sich selber denkenden und objektivierenn, und dann die Gegenständlichkeit wieder in sich zurücknehmenden d damit sich selbst durch die überwundene Gegensätzlichkeit bereichernn und vollendenden Idee der Begriff völlig zu sich selber kommt. eses Gesetz der Dialektik oder zeitlosen Selbstbewegung des Genkens erschöpft sich aber nicht in dem Schattenspiel der Formen des nen Gedankens und des in ihm bestehenden reinen Seins, das die gik vorführt; sein eigener Sinn weist auf die konkrete Bewährung n Stoff des gesamten Weltgeschehens hin (dies der Sinn des „Sichbstentlassens" der Idee). Erst in der Durchdringung mit der Erfahrung kommt dies Apriori aller Wirklichkeit in sich selbst zur Vollendung. Das Apriori als zeitlose Geschichte, und die Wirklichkeit als tliche Geschichte, das logische Weltgesetz und seine Entfaltung im eltgeschehen — das ist das vollständige Thema von Hegels Philohie. Alle Wirklichkeit ist Geschichte des Geistes; um zu sich selbst kommen und sich in seinem ganzen Inhalt auszuleben und zu gießen, begibt sich der Geist in die ihm widersprechenden, weil scheinr ein Absolutes darstellenden, Daseinsformen der anorganischen und ganischen Natur, um sich von da aus durch die Stufen des subjek-

tiven menschlichen Bewußtseins und der objektiven Bildungen
menschlichen Kultur zum Sichselbsterschaffen und Sichselbsterkennen
absoluten Geistes in seiner konkreten Gesamtheit hindurchzuarbeite
In doppelter Form hat Hegel diesen Gedankengang vorgelegt: In
subjektiven, transzendental-psychologischen Form der Phänomenolo
des Geistes, und in der objektiven, transzendental-logischen Form d
Systems der Weltlogik und ihrer Anwendungen (zusammengefaßt
der Enzyklopädie). Dort ist der Ausgangspunkt das sinnliche Bewuß
sein, das sich durch die ihm innewohnenden Widersprüche hindurch
den höheren Stufen des Selbstbewußtseins und der Vernunft, u
auf dieser Stufe wiederum durch die verschiedenen Formen des geistig
Lebens hindurch bis zum sich selbsterkennenden absoluten Wissen treib
läßt. Hier ist der Ausgangspunkt das abstrakte reine Sein des G
dankens, das sich durch die Gegensätze des objektivierten und refle
tierten Gedankens zur konkreten Erfülltheit der übersubjektiven u
überobjektiven, absoluten Idee hindurchringt. Beide Darstellung
formen sind bei Fichte und Schelling vorgebildet, und ebenso die Ei
seitigkeit, die in beiden liegt, und über die auch Hegel nicht ga
hinausgekommen ist: der endgültige Ausgangspunkt seines Denke
kann weder der abstrakte Gedanke noch das abstrakt unmittelbare E
lebnis sein; das wahre Prinzip kommt bei ihm in beiden Fällen er
am Schluß zustande in der endlich erreichten vollen Totalität d
Geistes; und erst im Rückblick von da aus werden jene notwendige
Einseitigkeiten der Darstellung überwunden in einer nachträgliche
Zusammenschau, die Hegel dem Leser, oder vielmehr dem Mitdenke
selber überläßt. Erst so werden jene Einseitigkeiten wahrhaft übe
wunden, denen einerseits der Rationalismus, andererseits der Hist
rismus entspricht; beide sollen nach Hegels Absicht überwunden we
den in der Identität der vernünftigen Wirklichkeit und der wirkliche
Vernunft. Denn auf all diesen Stufen und in beiden Darstellung
formen ist die Vernunft von Hegel gedacht als inhaltvolles, sich selb
hervorbringendes geschichtliches Leben, die Geschichte als werdend
Vernunft. Beides ist zusammengefaßt im Gedanken der Idee od
des Geistes, der nicht bloß formales Denken, sondern zugleich inhal
volles Leben, nicht bloß logische Allgemeinheit, die in ihrer Hypost
sierung das Besondere verneinen würde, sondern universale Gesamthe
bedeutet, die das Besondere organisch in sich schließt.

Die genauere Form, worin das Prinzip des Widerspruchs i
geistig geschichtlichen Leben sich auswirkt, ist der Gegensatz der U
mittelbarkeit und der *Vermittlung*. Die höchste Form d
unmittelbaren Bewußtseinslebens ist die *Religion*, die höchste For

r Vermittlung die Philosophie. Der Unmittelbarkeit des reinen
lebens entspricht als Gegensatz die Abstraktheit des rein formalen
enkens. So bekämpfen einander Glauben und Wissen (vgl. Hegels
harakteristik der „Aufklärung"), und erst in der Philosophie gelangen
ide zu ihrer Versöhnung. Philosophie ist Religion auf der Stufe
rer Durchdringung mit der Form des Wissens, und Wissen in seinem
rfülltsein mit dem Gehalt der Religion. In der Religion kommt
r absolute Geist zu sich selbst in Form des unmittelbaren Lebens
uf der intellektuellen Stufe der „Vorstellung"). Zur Vollendung
lt der Religion nur noch das letzte Sichselbstverstehen. Sie trägt
sich noch latente Widersprüche, die ihre Versöhnung im absoluten
egriffe fordern. Sie objektiviert das Sichabspiegeln der Idee im
rstellendem Bewußtsein in Form von Göttergestalten; und auch auf
rer höheren, monotheistischen Stufe sieht die Religion den ewigen
ehalt der Idee und ihrer Wanderung durch die Stufen des Welt-
ozesses in einmaligen historischen Gestalten und Ereignissen verkör-
rt. So bestimmt die innere Dialektik des religiösen Bewußtseins
is letzte Verhältnis der Religion zum absoluten Wissen und seiner
iderspiegelung im philosophischen Begriff, in ihr liegt auch der
chlüssel für die Entwicklung innerhalb der Religion selber, sie wird
r Dialektik der Religionsgeschichte, die dann wieder im Christentum
re entscheidende Zuspitzung erfährt. Das Christentum als die
fenbare oder absolute Religion, die im gesamten Weltgeschehen die
elbstentäußerung und Menschwerdung, das Sterben und Wiederauf-
stehen der Gottheit schaut, ist als Gipfel der Religionsgeschichte
gleich das Ende der Religion in ihrer unmittelbaren Gestalt; gerade
s absolute, sich selbst offenbar werdende Religion muß sie über sich
:bst hinausweisen und die Geistesentwicklung weitertreiben auf die
tufe des absoluten Wissens.

Diese letzte Dialektik innerhalb des religiösen Bewußtseins tritt
n deutlichsten zutage im Christusdogma, in seinem Verhältnis
r geschichtlichen Person Jesu einerseits, zum Dogma vom heiligen
eist andererseits. Von der Persönlichkeit und dem Wirken Jesu hat
egel schon in seinen Jugendschriften von 1795—1800 eine immer
bendigere Anschauung herausgearbeitet. Und ebenso ist ihm das
ositive in der Religion aus einer Entartungserscheinung, die von
m Weg zur reinen Vernunftreligion abführt, zu einer notwendigen
id wertvollen Form der geschichtlichen Verwirklichung der religiösen
dee geworden. So hat er auch noch in seiner Religionsphilosophie
n dem übermoralischen Standpunkt Jesu, von dem enthusiastischen
id heroischen Charakter seines religiösen Ethos, von seiner revolutio-

nären Stellung zum durchschnittlichen Menschentum, zu der selbstge
samen Kultur wie zum Dualismus der Gesetzesreligion einen sta
Eindruck vermittelt, und hat hier die religiöse Größe Jesu macht
geschildert. Allein die bleibende Bedeutung Jesu ruht für Hegel n
auf der historischen, sondern allein auf der metaphysisch-religiö
Betrachtung seiner Geschichte. Die religiöse Bedeutung derselben hä
nicht an der historischen Wirklichkeit dieser Geschichte für sich —
Hegel nicht im mindesten bezweifelt — und an der Individual
dieser Person als solcher, sondern allein an der Bedeutung di
Person und ihrer Geschichte für die religiöse Anschauung der Gemei
In ihrem Bewußtsein muß die Persönlichkeit, das Leben und d
Schicksal Jesu (nicht etwa nur seine Lehre wie bei den Rationalist
oder sein moralischer Charakter wie bei Kant) notwendig das A
schauungsbild der Gottmenschlichkeit erzeugen. Die historische Wi
lichkeit der Person Jesu ist dabei für Hegel selbstverständliche Vora
setzung. Aber die Wertbetonung liegt nicht auf der Historizität,
nicht einmal auf der historischen Beschaffenheit dieser Person für s
betrachtet, sondern allein auf ihrer geschichtlichen Wirkung und a
der metaphysisch-religiösen Bedeutung dieser Wirkung. Gewiß, He
legt allen Nachdruck auf die notwendige Einmaligkeit und Einzigk
der Person des Gottmenschen, ja er geht in dem Versuch einer lo
schen Ableitung dieser Einzigkeit weiter, als es seinen Grundsätz
nach sowohl notwendig als möglich ist, aber auch dabei liegt der T
nur auf der Notwendigkeit der Erzeugung dieses Bildes eines Go
menschen. Gewiß ist für ihn die Geschichtlichkeit der dieses Bild e
zeugenden Person darin notwendig eingeschlossen (sie wird nicht n
bei Schleiermacher aus ihrer geschichtlichen Wirkung, sondern a
ihrer metaphysischen Notwendigkeit erschlossen), und Strauß hat unre
mit der Behauptung, daß der phänomenologische Charakter von Hege
Christologie gegen das Geschichtliche völlig gleichgültig sei; solch e
bloßer Subjektivismus und Symbolismus liegt nicht in der Lin
Hegelschen Denkens; den abstrakten Reflexionsstandpunkt, der ihm z
grunde liegt, hätte er zweifellos abgewiesen. Aber ebensosehr, ja no
viel leidenschaftlicher bekämpft er hier und in seiner ganzen Religion
philosophie das Stehenbleiben bei der abstrakt historischen Betrachtu
und so auch bei der Frage nach dem, was Jesus für sich genomm
gewesen sein mag.

Am stärksten kommt der geschichtliche, der phänomenologisch
Beziehung vorausgesetzte, weil metaphysisch geforderte Charakter d
Hegelschen Christologie zum Ausdruck in seiner Anschauung vo
Tode des Gottmenschen. Ja hier scheint der Wertakzent ni

ır bloß auf die Wirkung, sondern auf die geschichtliche Tatsache
ſt, in ihrer metaphyſiſchen Bedeutung zu fallen. In ihrer Selbſt-
opferung an die Idee hat die Perſönlichkeit Anteil gewonnen an
unſichtbaren Herrlichkeit des Geiſtes, in deſſen Reich ſie ihre Auf-
ehung feiert. Aber gerade in dieſer intenſiven Steigerung des
einanders geſchichtlicher Wirklichkeit und ideeller Bedeutung iſt der
rchgangspunkt gewonnen für die grundſätzliche Ueberwindung alles
toriſchen. Der Höhepunkt der Menſchwerdung des Göttlichen
Gott ſelbſt iſt tot!") wird zum Wendepunkt, zur Gottwerdung des
nſchlichen. In dieſem Augenblick höchſter Geſchichtlichkeit enthüllt
die letztlich doch bloß phänomenologiſche Wertung dieſes geſchicht-
en Vorgangs: er wird zum Symbol für das Geheimnis *aller*
ſchichte: für den ſcheinbar vollkommenen Untergang des göttlichen
ens in dem gottfremden, ſelbſtiſchen Treiben dieſer Welt, ein Unter-
g, der in Wahrheit zur Verneinung und Ueberwindung dieſer Welt,
damit auch der Lebensform der Geſchichte und der Perſönlichkeit
ch das Göttliche führt. Im Tode Chriſti hat er ſelbſt ſeine Per-
lichkeit aufgeopfert an das Reich des Geiſtes, in dem der Gehalt
ies Lebens und Wirkens aufbewahrt und verklärt, doch der Bin-
ig an die Einzelperſon entnommen iſt. Dieſes Reich des Geiſtes
ſchon im urchriſtlichen Pneumatismus und in der johanneiſchen
iſſagung vom Paraklet ihren Anfang genommen. So beſteht
wahre Bedeutung Chriſti gerade in der Ueberführung von dem
eich des Sohnes" in das „Reich des Geiſtes", von der Geſchichts-
igion zu einer Form des religiöſen Bewußtſeins, in der es mit dem
loſophiſchen Begriff nicht mehr im Widerſpruch ſteht. Das Ge-
chtliche geht darin nicht ganz unter, als Form der „Er-Innerung"
prägnanten Sinne) werden die einzelnen geſchichtlichen Stationen
wertvolle Stufen aufbewahrt in dem nicht ungeſchichtlichen, aber
rgeſchichtlichen Leben des abſoluten Geiſtes, der in der Geſamtheit
ier geſchichtlichen Erſcheinungsformen, in deren keiner er aufgeht,
widerſpiegelt und genießt. An dieſem ſeligen Leben des göttlichen
iſtes nimmt der Menſch teil, wenn er als unmittelbar religiöſer
enſch zur Religion des Geiſtes, als philoſophiſch reflektierender zum
ſoluten Begriff durchdrungen iſt.

So bleibt Hegels Stellung zum Geſchichtlichen *durch und durch*
alektiſch. Die konkrete, das Geſchichtliche in ſich ſchließende Faſ-
ag ſeines Ideebegriffes führt ihn über den abſtrakten Rationalismus
it hinaus, weiter als Kant und ſelbſt als Fichte. Die Intuitionen
chellings und Schleiermachers von einer Gegenwart des Unendlichen
Endlichen ſind in ſeiner Logik und ſeiner Geſchichtsauffaſſung erſt

zur systematischen Durchführung gekommen, zu der die Denkmittel jener beiden nicht ausreichten. Mit Recht hat man es ihm als Verdienst angerechnet, daß er das alte Finitum capax infiniti wieder zu Ehren gebracht hat. Allein was er so in systematischer Hinsicht vor jenen voraus hat, das geht ihm in inhaltlicher Hinsicht wieder ab. Die einseitig logizistische Fassung seines Ideebegriffes hat die volle Logisierung der Geschichte und der Religion im Gefolge und führt ihn zuletzt doch wieder zum Rationalismus zurück, wenn auch zu einem Rationalismus höheren Grades, und verhindert so bei ihm die volle Würdigung des Geschichtlichen vom Standpunkt der Idee aus. Gewiß, all unser geschichtliches Leben trägt ungelöste Widersprüche in sich und weist so über sich selbst hinaus — darin hat Hegel recht. Allein diese inhaltvolle Dialektik des Lebens hat noch andere Gründe als die aus einem logischen Prinzip ableitbaren — und wäre es dasjenige von Hegels konkreten, sich selbst bewegenden und erfüllenden Begriff; so liegt auch die Ueberwindung dieser Gegensätze nicht in einem Ziel, das vom Standpunkt eines rein logischen Ideals aus zureichend bestimmt werden könnte. Das Ziel einer Synthese von Idee und Geschichte in den für unsern, selbst zeitlich und geschichtlich bedingten Standpunkt erreichbaren Grenzen ist von Hegel in fördernder und fruchtbarer Weise angestrebt, aber nicht erreicht worden. Insbesondere gibt seine Christologie durch ihren Anschluß an das altkirchliche Dogma mit der Behauptung der metaphysisch notwendigen Einzigkeit des Gottmenschen[8]) als einer realen Tatsache der Geschichte scheinbar mehr, durch ihre phänomenologisch beschränkte Wertung und letztliche metaphysische Ueberwindung in Wahrheit weniger, als es von seinen Prinzipien aus zu begründen gewesen wäre. So mußte seine Schule in die bekannte Spaltung: in einen orthodoxen und radikalen Flügel sich teilen, und darum der theologischen Unfruchtbarkeit verfallen.

Schleiermacher hat in unserem Zusammenhang eine doppelte Bedeutung: eine philosophische und eine religiös-theologische. 1. Der Philosoph Schleiermacher bietet eine Hegel ebenbürtige, ihm diametral entgegengesetzte Synthese von Idee und Erfahrung, und weiterhin eine wesentlich geschichtliche und doch an der Idee orientierte Weltansicht. Der Mittelpunkt seiner Philosophie ist die Ethik. Im Gegensatz zum kantischen Dualismus bietet sie inhaltlich eine Ueberbrückung des Gegensatzes von Natur und Geist, formal eine

[8]) Den emotionalen Hintergrund dieser Behauptung der Einseitigkeit hat Hegel verkannt, Feuerbach, Wesen des Christentums, Kap. 16 dagegen klar und scharf erfaßt (S.W. ed. Bolin und. Jodl 6, 175f.)

olche des Gegensatzes von Wirklichkeit und Norm. Ihr Organon ist urchaus die Geschichte. „Die Geschichte ist das Bilderbuch der Moral, ie Moral das Formelbuch der Geschichte." Schleiermacher meint amit mehr als bloß das Verhältnis von Illustration und Demonstration *). Es handelt sich um kein bloß zufälliges, sondern um ein notwendiges Verhältnis. Den Sätzen der Ethik ist die Beziehung auf ie geschichtliche Wirklichkeit eingeschlossen (vgl. Schleiermachers Einteilung der Wissenschaft). Sie enthalten auch nicht bloße Normen, eren Verwirklichung problematisch und ihrer Geltung gegenüber zufällig wäre, sondern die Formen des wirklichen geschichtlichen Lebens, essen Thema die Einbildung des Geistes in die Natur, die Erhebung er Natur zum Geist, dessen letzte Voraussetzung somit die Einheit von Natur und Geist, von Idee und Erfahrung ist. Freilich bietet Schleiermacher nicht wie Hegel eine Dynamik, sondern eine Statik des geschichtlichen Lebens. Die Grundformen alles geschichtlichen Lebens: Individualität und Gemeinschaft, hatte er in reicher, originaler Anschauung gegenwärtig, und wie für Hegel, so sind auch für ihn die großen geschichtlichen Gemeinschaftsformen Individuen höherer Ordnung. Für dieses reiche Anschauungsbild findet er freilich nur einen ehr unzureichenden theoretischen Ausdruck in dem von Schelling übernommenen Prinzip der quantitativen Differenzierung. Und ebenso ritt bei ihm in seiner späteren Zeit unter dem Einfluß Spinozas n die Stelle seines originalen metaphysischen Prinzipes der Individualität als positiver Darstellung des Unendlichen im Endlichen der alte Grundsatz: determinatio = negatio.

Wie die Ethik, so ist ihre allgemeine formale Grundlage, die Dialektik, durchaus teleologisch am Ziel der absoluten Deckung von Denken und Sein orientiert. Als grundsätzlich erreichbares Ziel ist dasselbe zugleich letzte metaphysische Voraussetzung. Ausgangspunkt er Denkbewegung ist das individuelle Denken mit all seinen Zufälligkeiten; diese Zufälligkeiten werden nicht wie bei Kant und Fichte bloß negativ, sondern positiv gewertet. Theorie und Leben, individuelles nd allgemeines Denken, Denkgeschichte und Denknorm sind nicht chroff geschieden, sondern stehen in organischem Zusammenhang. Das bsolute Denken ist nicht ein inhaltloses reines Denken, sondern das ollkommene Zusammenfallen von Inhalt und Form in ihrer gegenseitigen Durchdringung. Die grundsätzliche Erreichbarkeit dieses Zieles ommt in dem sozialen Charakter des Denkens, in dem wertvollen Zusammenwirken vieler individueller Denkweisen und ihrer gegenseitigen

*) Es gilt in diesem Fall: „si duo dicunt idem, non est idem" (gegen Schlatter, Phil. seit Cartesius S. 88).

Ergänzung zum Ausdruck. Die Elemente des Erkennens: intellektuelle und organische Funktion, Apriori und Erfahrung kommen in Wirklichkeit immer nur in innigster Verschmelzung vor.

2. Schleiermacher der Theologe hat für die Verhältnisbestimmung von Idee und Geschichte in der Religion eine entscheidende Tat getan, indem er, wie kein anderer, die Eigenart des religiösen Lebens zur Geltung kommen ließ. Und zwar läßt er sich beides angelegen sein: die Herausarbeitung des Besonderen an der Religion, insbesondere auch des Historischen in ihr, und ihre Einordnung in den universalen Zusammenhang des Geisteslebens.

a) Schleiermachers allgemeiner Religionsbegriff durchbricht den Bann der allgemeinen Vernunftideen des Rationalismus. Religion ist nicht bloß der ideale Gedanke des Unendlichen, sondern reales Erleben der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen. Das Erlebnis dieser Gegenwart ist, wie nach ihrem metaphysischen Grunde, so nach ihrem psychologischen Charakter kein bloß allgemeines, sondern ein ganz bestimmtes, individuelles. So ist das Individuell-Geschichtliche in den allgemeinen Religionsbegriff nach seiner metaphysischen wie nach seiner psychologischen Seite eingeschlossen. Religion ist Geschichte. Ja in ihr erreicht die Geschichte des menschlichen Erlebens ihren Gipfel.

b) Das Christentum hat in der Reihe individueller Religionsbildungen die Eigenart, daß in ihm

aa. das Wesen der Wirklichkeit und des Wirklichkeitserlebnisses, wie es in der Religion sich konzentriert, als Geschichte zum ausdrücklichen Bewußtsein kommt. Das Christentum macht erst in zweiter Linie die Naturereignisse und den Naturzusammenhang, in erster Linie das geschichtliche Zusammenleben der Menschen zum Anlaß religiösen Erlebens und zum Medium der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen. Ja in diesem geschichtlichen Leben ist die Religion selber der Brennpunkt des religiösen Anschauens: als „Religion der Religionen" ist das Christentum Religion in der Potenz. In ihm vollendet sich der geschichtliche Charakter der Religion.

bb. Der allgemeine Grundzug aller Religionen, daß die Schau des Universums nur in der Einstellung 1. auf eine bestimmte Art der Perspektive (z. B. auf Natur oder Geschichte) und 2. auf einen besonderen empirischen Moment als grundlegendes Erlebnis sich vollzieht, gewinnt im Zusammenhang der Eigenart des Christentums seine besondere Bedeutung: das Christentum bringt die Vollendung der Mittleridee. Der Unterschied und das Zusammenwirken der religiös-produktiven und

der mehr rezeptiven Naturen in ihrer gegenseitigen Ergänzung kommt zur Vollendung im Christentum, wo ja das persönlich-geschichtliche Leben zum vornehmsten Medium des Gotterlebens wird, und infolge davon dieses individuell-persönliche Leben selber in seiner Besonderheit wie in seinen Lebensbeziehungen zum Gemeinschaftsleben zur reichsten Ausbildung und zur Vollendung kommt. Darauf beruht die einzigartige religiöse Bedeutung der grundlegenden Stifter- und Mittlerpersönlichkeit im Christentum. Jedoch bleibt auch diese Höchstbedeutung der Mittlerperson eingegliedert in den umfassenden Zusammenhang der geschichtlichen Mittlerreihe, wie das Wesen der Religion nur in der umfassenden Tatsache der Religionen zum vollen Ausdruck kommt. (In beiden Fällen handelt es sich um Einordnung in eine reale Totalität, nicht bloß um Unterordnung unter einen logischen Gattungsbegriff — ein für unser Problem grundlegender Fortschritt des Idealismus über den Rationalismus.)

c) Schleiermachers *Theologie im engeren Sinn* als schulmäßige Disziplin hat beides zur Voraussetzung: die inhaltvolle Konzeption seiner „Reden" (und nicht zu vergessen: seiner Predigten), und den formalen Aufriß der Kulturwelt und der allgemeinen Denkgrundlagen in seiner Ethik und Dialektik. Von hier aus teilt Schleiermacher die Theologie in einen *philosophischen* und einen *historischen* Zweig, die aber nur in ihrer gegenseitigen Beziehung und Durchdringung das Ganze des theologischen Wissens ausmachen (Kurze Darstellung des theologischen Studiums).

Mit dieser Grundlegung steht die *Ausführung* in seinem theologischen System, vor allem in der *Glaubenslehre*, in eigentümlichem Gegensatz. Auf der einen Seite haben wir hier eine Anwendung seiner allgemeinen kultur- und religionsphilosophischen Grundsätze auf die historische Erscheinung des Christentums, auf der andern Seite hat Schleiermacher die geschichtliche Religion und ihre kirchlich-theologische Darstellung von der allgemeinen Gesetzgebung seiner Ethik und Religionsphilosophie weithin unabhängig gemacht (vgl. hierzu vor allem seine „Sendschreiben an Lücke" von 1829).

d) Dieser Antagonismus zwischen dem Religionsphilosophen und dem Dogmatiker Schleiermacher kommt zur Vollendung in der *Christologie der Glaubenslehre*. Wir finden in ihr das Ergebnis von drei Zielrichtungen:

aa. Der aus *unmittelbar religiöser Anschauung* stammende Gedanke eines *göttlich gewirkten geschichtlichen Gemeinschaftslebens* von besonderer Kraft und Eigenart innerhalb der menschlichen und religiösen Gesamtgeschichte, worin Jesus als führender und

inspirierender Genius wirkt, an dem aber auch alle andern Glieder desselben mitwirken, so daß eine besondere Klarheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseins von Person zu Person, von Gemeinschaftskreis zu Gemeinschaftskreis sich vermittelt. Diese ursprünglich religiöse Anschauung erhält in der doppelten, teils geschichtsphilosophischen, teils kirchlich-absoluten, an das exklusiv Supranaturalistische streifenden Einstellung der Glaubenslehre eine ganz verschiedene Ausprägung. Dennoch ist hier eine höchst wertvolle Grundlage für die Einzeichnung des Christusbildes in einen umfassenderen Rahmen gewonnen. Der Gedanke der Mittlerpersönlichkeit hat hier eine soziologische Ausführung gefunden, die dem Moment der praktisch-religiösen Absolutheit und geschichtlichen Bestimmtheit gerecht wird, ohne daß an die Stelle der geschichtlich-psychologischen Betrachtung die dogmatisch-absolute treten müßte.

bb. Die spekulative Idee der vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur, der vollkommenen Unterordnung des Sinnlichen unter das Geistige, und der ungetrübten Vollkommenheit des religiösen Selbstbewußtseins als Ziel des Menschengeschlechtes greift gleichfalls in ihrer ursprünglichen Anlage über die Verwirklichung in einer einzelnen Person hinaus, und überbietet zugleich die alte supranaturalistische Konstruktion der Weltgeschichte als Geschichte der Degeneration und der bloßen Rückkehr zu einem schon vorhanden gewesenen vorgeschichtlichen Zustand. Die Anschauung von Christus kann dadurch einem geschichtsphilosophischen Gesamtbild und weiterhin einer idealistisch-geschichtlichen Weltansicht angegliedert werden. In der Glaubenslehre ist auch diese Idee mit der altkirchlichen Geschichtsauffassung und dem dogmatischen Absolutheitsgedanken vermittelt und ihres ursprünglichen Charakters als Idee entkleidet.

cc. Der dogmatische Gedanke eines vollkommenen Sichdeckens der Idee der Vollendung bzw. Erlösung (bb) mit ihrer Erscheinung in einer einzelnen geschichtlichen Person, die zugleich der einzige Ausgangspunkt und dauernde Mittelpunkt des neuen, göttlich gewirkten Gesamtlebens ist (aa). Die Formeln der Schleiermacherschen Christologie sind ein potenzierter Ausdruck der alten Unmöglichkeit, das Wesen der Idee in einer historischen Einzelerscheinung als vollständig erreicht zu denken. Hierüber haben Strauß, Baur, Chr. H. Weiße und Biedermann unwidersprechlich Klares gesagt, Baur besonders auch in seiner „Gnosis" (1835).

Schleiermachers von andern unerreichte Bedeutung besteht darin, daß sich in ihm die volle Erkenntnis von der Eigenart der Religion

und die Erkenntnis von dem geschichtlichen Charakter alles geistigen Lebens begegnen. Die in seiner Philosophie angelegte allgemeine Synthese von Idee und Geschichte hat in seinem Religionsverständnis eine fruchtbare Anwendung auf die Religion, das Christentum und das Christusproblem erhalten. Leider hat Schleiermacher in der Anlage und Ausführung seiner Glaubenslehre diese wertvollen Errungenschaften wieder erheblich verkürzt und die volle Klärung des Problems wieder verschleiert, und zwar aus demselben Grunde, aus dem das bei Hegel geschehen ist: durch die künstliche Angleichung seiner unmittelbar religiösen Intuitionen und seiner spekulativen Einsichten an das altkirchliche Dogma. Insbesondere hat er die universale Mittleridee der „Reden", die für eine reichhaltige religiöse Würdigung der bleibenden Bedeutung Jesu Raum ließ, durch eine dogmatische Absolutsetzung und „Metaphysizierung" (im Sinne Fichtes) der Person Jesu ersetzt, und in die Schemata seiner Dialektik eingespannt. Der kirchlich-dogmatische Gewinn ist so mit einem Verlust an religiöser Lebenswahrheit wie an grundsätzlicher Einheitlichkeit und Geschlossenheit einer Gesamtanschauung erkauft. So kam er in seiner historischen Wirkung als Erneuerer des Dogmas neben Schelling und Hegel zu stehen. Erst in den letzten Jahrzehnten sind seine ursprünglich religiösen Konzeptionen, und erst in der allerneuesten Zeit seine religionsphilosophischen, ethischen und allgemein spekulativen Anregungen aufs neue fruchtbar geworden.

Diese ganze Entwicklung des Idealismus bis auf Hegel einerseits, Schleiermacher andererseits zeigt den Kampf der alten und der neuen, der griechisch-rationalistischen und der christlich-geschichtlichen Elemente. Eine befriedigende Lösung ist nicht gefunden, wohl aber angebahnt, und starke Hilfsmittel für eine Lösung sind beschaffen. Ob man nun mehr auf der irrationalistischen Linie (Schleiermacher-Schelling) oder mehr auf der rationalistischen (Kant-Fichte-Hegel) die Lösung sucht, das ist Sache der persönlichen Entwicklung und Ueberzeugung. In der Gegenwart ringen beide Richtungen miteinander, zur Zeit mit starker Neigung der Wagschale nach der irrationalistischen Seite. Der heutige Irrationalismus hat sich jedoch mit der geschichtslosen Mystik verbunden, ohne zu merken, daß er damit im Fahrwasser eines Rationalismus segelt, der ihm in der Seele zuwider sein sollte. Wird der Irrationalismus der heutigen Jugend mit der Geschichte sich zusammenfinden? Das muß er, sowie man versucht, diesen Irrationalismus nicht bloß von dem verpönten Historismus, sondern auch vom Rationalismus abzugrenzen und andererseits in dem

Maß als man sucht, seinem „Erleben" einen positiven Inhalt zu geben.

Wir unsererseits sehen die Lösung für unsere Zeit in einer metaphysischen Weltansicht, welche die Geschichte als dauernd wertvolle Gestalt des geistigen Lebens in den wesentlichen Grundbestand der Welt aufnimmt, und schon die Natur unter den Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für das geistig-geschichtliche Leben betrachtet. Als Hilfsmittel für die theoretische Begründung dieser Weltansicht erstreben wir eine Umformung des von Kant gegründeten Transzendentalismus, worin die letzten Maßstäbe unseres Wertens und Urteilens nicht als ein geschlossener Kreis ewig starrer, gegen das geschichtliche Werden gleichgültiger Axiome gedacht sind, sondern als eine im Bild einer offenen Kurve darzustellende, sich selbst erzeugende und weiterführende Bewegung des Vernunftlebens selber, die gegen das geschichtliche Werden sich nicht ausschließend, sondern positiv fordernd und es in seiner Eigenart verstehend verhält. Diese metaphysisch-geschichtsphilosophische Grundansicht und erkenntnistheoretische Methode aufzubauen, geht über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus, ebenso die Anwendung von beiden auf das Problem der Religion und des geschichtlichen Lebens in der Religion überhaupt. Eine Anwendung solcher Grundsätze stellt unser zweiter Teil dar, der auch abgesehen hievon auf religiös-metaphysischen Voraussetzungen ruht, die hier nicht begründet werden können (Gottesglaube und Gottesgedanke, Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Mensch). Diesen Uebelstand muß jede Untersuchung in Kauf nehmen, die ein angewandtes Gebiet behandelt und nicht ab ovo alle Grundsätze aufstellen und entwickeln kann. Es muß erlaubt sein, solche Grundsätze an einem Sondergebiet zu erproben, wenn man nur dabei sich klar bewußt ist, welches diese Voraussetzungen sind, und in welcher Richtung ihre Begründung liegt.

Die Hilfsmittel für ein solches vorauszusetzendes System liegen wesentlich in unserer klassischen Philosophie, an welche die heutige wieder anknüpft. Was an spekulativer Leistung dazwischen liegt, ist bei aller Feinheit vieler achtungswerter und sympathischer Erscheinungen Epignonenleistung, der es am scharfen Erfassen und energischen Weiterführen der entscheidenden Probleme meistens fehlt. Die beiden Generationen zwischen Hegel und dem Ende des 19. Jahrhunderts standen unter dem überwältigenden Eindruck der empirischen Wissenschaften und ihrer praktischen Anwendung in Technik und Volkswirtschaft. Die großen wissenschaftlichen Leistungen dieser Zeit auf dem geisteswissenschaftlichen Gebiet liegen wesentlich auf der historischen Seite. So sind die spekulativen Ansätze bei den philosophischen und

theologischen Systematikern jener Zeit mehr und mehr verkümmert. In hartem Kampf mit dem Positivismus begriffen, konnten sie die großen Ueberlieferungen der klassischen Zeit meist nur in starker Vermischung mit empiristischen und naturalistischen Anschauungen halten.

Die Reihe dieser Epigonen wird auf dem Gebiet unseres besondern Problemkreises eröffnet durch D. F. Strauß. Von Hegel ausgegangen hat er dessen Spekulation wesentlich im Sinn des alten philosophischen (nicht theologischen) Rationalismus verstanden, hat sie ihrer lebensvollen Durchdringung mit der geschichtlichen Anschauung entleert, diese Geschichte, obwohl mit starkem historischem Darstellertalent begabt, mehr und mehr naturalistisch aufgefaßt und dem christologischen Problem eine in Hegels Terminologie glänzend formulierte, in Wahrheit hinter Hegel ins 18. Jahrhundert zurückweisende rationalistische Lösung gegeben, bei der die Hegelsche Idee ihres geschichtlichen Inhalts entleert wird und an ihrer Stelle ein stark naturalistisch gedachter Gattungsbegriff anklingt. So war sein Hegeltum schon bedenklich ausgehöhlt, als er an das christologische Problem herantrat und keineswegs ist er als konsequenter Vollender Hegels anzusprechen. Das hohe Verdienst seiner scharfen Problemstellung und der kritische Anstoß, den er der Erforschung des Lebens Jesu gegeben hat, soll darum in seinem Wert nicht herabgesetzt werden. Ebenso wird sich an seinem Aufweis mythischer Elemente in den evangelischen Berichten kein Einsichtiger mehr stoßen. Wohl aber deutet es auf einen systematischen Mangel bei ihm hin, daß er für die Frage nach dem positiven Verhältnis der mythischen zu den historischen Bestandteilen der Ueberlieferung, und überhaupt für die eigentlich historischen Probleme der Jesusforschung keinen genügenden Sinn gehabt hat. — Merkwürdig ist Straußens zeitweises Einlenken in der systematischen Hauptfrage. In den Jahren 1837–39 hat er abgesehen von belanglosen historischen Zugeständnissen das geschichtliche Element im Christusglauben so stark gewürdigt, als er es im Rahmen seiner rationalistischen Voraussetzungen nur konnte. Die vielbesprochenen persönlichen Motive hierfür sind für die systematische Würdigung dieses Versuches belanglos. Strauß brauchte für seine eingehendere Würdigung des Historischen nicht nur auf Schleiermacher zurückzugreifen, er konnte bei seinem Meister Hegel selber die Anknüpfungspunkte finden [10]). Um dieser Seite Hegels wirklich gerecht zu werden, hätte er seinen eigenen Hegelianismus revidieren müssen.

[10]) S. Strauß' eigene Hinweise im 3. Heft der „Streitschriften" (vgl damit Günthers Betonung des Schleiermacherschen Einflusses).

Die rechtsstehenden und vermittelnden Hegelianer haben Strauß gegenüber in der Hervorhebung der geschichtlichen Seite des idealistischen Denkens mit Recht sich auf den Meister berufen, doch wie bei Hegel selber wurde bei ihnen durch die Rücksicht auf die orthodoxe Form der kirchlichen Glaubenslehre die systematische Lösung des Problems „Idee und Geschichte" von ihrem ursprünglichen Ziel abgelenkt und ist darum uneinheitlich geblieben; so haben auch sie das systematische Hauptproblem, auf das hier alles ankommt, eher verschleiert als gefördert.

Die an Hegel und Schleiermacher mit verschiedenen Akzenten sich anschließende vermittelnde und liberale Theologie des 19. Jahrhunderts hat die Frage nach dem Verhältnis von Christusperson und Christusprinzip eingehend erörtert. Diese Erörterung leidet bei den Meisten an dem Mangel grundlegender philosophischer Klärung. Insbesondere hat es an einer klaren Herausarbeitung der zugrunde liegenden allgemeineren Frage nach dem Verhältnis der geschichtlichen Gestalt des Christentums zum Prinzip des Christentums, und vollends an einer klaren Stellung und Beantwortung der Frage nach der grundsätzlichen Bedeutung der Geschichte für die Religion und das Geistesleben überhaupt gefehlt. So haben die geistvollen Spekulationen eines Chr. H. Weiße, die klaren, ansprechenden Formeln von Alexander Schweizer, die scharfsinnigen Bemühungen eines Biedermann und Lipsius, die weniger klaren Bestimmungen von Pfleiderer, nicht den wissenschaftlichen Ertrag gehabt, den sie auf den ersten Blick versprachen. Sie alle, soweit sie nicht die Bahnen von Strauß und der Hartmannschen Schule gehen, wollen Person und Prinzip nicht bloß unterscheiden, sondern zugleich verbinden. Weil aber an der Begründung, fehlt es auch an der Durchführung[11]).

Nur noch ein Wort über den weitaus bedeutendsten, dauernd wertvollen Versuch von Biedermann. Er ist einer der wenigen,

[11]) Zur systematischen Kritik an der Verbindung von Person und Prinzip bei Biedermann, Lipsius und Pfleiderer s. besonders Ed. v. Hartmann, Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie 1880, 14 ff, 30 ff. Hartmanns Kritik geht vom einseitigen Standpunkt aus, zeigt aber klar die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verbindung von „Person" und „Prinzip". Anders, wenn man, wie wir im zweiten Teil dieses Buches das Prinzip nicht unmittelbar mit der Person, sondern mit dem geschichtlichen Ganzen verbindet, in dem das Christusleben erscheint. Dieser Versuch wird von Hartmanns logischer Kritik nicht getroffen. Es bleibt die inhaltliche Differenz: sein Begriff vom „Geist" ist letztlich ungeschichtlich, der unsre (im großen Sinn) geschichtlich orientiert. — Lehrreich bleibt der genauere Vergleich der Lipsiusschen Dogmatik (1. u. 3. Aufl.).

die das Verflochtensein der Frage nach dem Recht der Geschichte mit der Frage nach dem Eigenrecht der Religion erkannt haben. Damit erweist er sich als echter Jünger Hegels und Schleiermachers. In der Durchführung seiner Grundsätze und schon in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Theologie zeigt sich jedoch bei ihm nicht nur Hegel stärker als Schleiermacher, den er doch im Ansatz seiner Religionstheorie ausdrücklich als seinen Meister neben Hegel anerkennt, sondern das ganze Problem der Geschichte wird bei ihm wieder zurückgedrängt durch eine hinter Hegel auf Spinoza zurückweisende, ganz und gar rationalistische, allgemeine Metaphysik und Wissenschaftslehre. Diese hemmenden Einflüsse machen sich auch in seiner Christologie geltend. Das Verhältnis von Christusperson und -prinzip wird zwar klar formuliert und die positive Verbindung von beiden prägnant zum Ausdruck gebracht. Allein die mangelhafte grundsätzliche Würdigung des Rechtes der Geschichte und des Eigenrechtes der Religion auch in der Form ihrer theologischen Bearbeitung, und weiterhin der Bedeutung des Geschichtlichen auch in dieser theologisch und spekulativ verstandenen Religion läßt das starke Betonen der empirischen Bedeutung der Christusperson als aus dem Christusprinzip selber heraus nicht genügend unterbaut und gerechtfertigt erscheinen.

Eine Neuaufnahme des Problems hat mit einer grundsätzlichen Untersuchung des Begriffes des Geschichtlichen und seines Verhältnisses zum Metaphysischen einzusetzen, und mit einer ebensolchen Untersuchung des Wesens der Religion in ihrem Verhältnis zum Metaphysischen einerseits, zum Geschichtlichen andrerseits. Um was es sich handelt, haben wir in der 1., systematischen Hälfte dieses Kapitels kurz angedeutet. In der Gegenwart ist der geschichtsphilosophische Sinn neu erstarkt. Vorbereitend hat dabei Carlyle gewirkt; mehr mit persönlicher Kraft als mit wissenschaftlicher Klarheit und Schärfe begabt, hat er das Erbe unseres deutschen Idealismus in starken geschichtsmetaphysischen Intuitionen dem heutigen Geschlecht übermittelt. In Rudolf Eucken ist das geschichtsmetaphysische Erbe der klassischen Zeit für unsere Zeit auch in strenger philosophischer Form wieder wirksam geworden, mit bedeutsamer Anwendung auf das Religionsproblem. Ein umfassender Versuch, das Verhältnis von Idee und Geschichte analytisch und synthetisch zu bewältigen, ist sodann Ernst Troeltsch's geschichtsphilosophische Arbeit. Auf methodologischem und erkenntnistheoretischem Gebiet haben vor allem Windelband und Rickert für die wissenschaftliche Behandlung unserer Frage wertvolle allgemeine Richtlinien gegeben, die auch unserer Arbeit zugrunde liegen, wenn wir auch bei ihnen nicht stehen bleiben können.

Die großartigste Ineinanderarbeitung von Idee und Geschichte vollzog jedoch die Geschichtsschreibung selber mit der Tat; und ihre größten Vertreter, wie Ranke und Ferd. Chr. Baur, sind sich dessen auch bewußt gewesen. Bei Ranke waltet die historische Empirie, geleitet von Ideen, mit bewußter Ablehnung jeder spekulativen, insbesondere jeder evolutionistischen Konstruktion, bei der das Einzelne die ihm eigene unmittelbare Beziehung auf das Absolute notwendig verlieren müsse, während Baur ebenso bewußt die Entstehung und Entwicklung des Christentums als Entwicklungsgeschichte des Geistes in Hegelschem Sinn versteht [12]).

Wir fassen das Ergebnis unseres ersten Teiles in folgenden Sätzen zusammen:

1. Die neutestamentliche Frömmigkeit ist nicht vorwiegend am irdischen Leben Jesu, und gar nicht am „historischen Jesus" in unserem Sinn orientiert. Sie lebt wesentlich von der gegenwärtigen Gemeinschaft mit dem himmlischen oder pneumatischen Christus, dessen Wesen über die geschichtliche Erscheinung weit hinausgreift. Andererseits ist diese Christusfrömmigkeit ohne das Auftreten der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu historisch nicht zu verstehen. Ohne diesen geschichtlichen Einschlag und die durch ihn vermittelte Anknüpfung an den ethischen Personalismus der Religion Israels hätte das Christentum gegenüber den Mysterienreligionen seine Eigenart nicht behaupten können.

2. Die kirchliche Christologie ist gescheitert an der Unmöglichkeit, den ewigen Logos einer geschichtlichen Einzelperson schlechthin gleichzusetzen. Ihre bleibenden Wahrheitsmomente sind die Uebergeschichtlichkeit und Universalität des Logos einerseits, seine Erscheinung im geschichtlichen Leben der Menschheit andererseits. Für die christliche Frömmigkeit in ihrer kultischen und mystischen, wie in ihrer schlicht glaubensmäßigen Ausprägung ist Christus zu allen Zeiten der gegenwärtige, uns Menschen persönlich nahekommende Gott gewesen. Aber dieser Gott trägt die persönlichen Wesenszüge Jesu von Nazareth.

3. Die moderne Christologie bewegt sich zwischen zwei Extremen: Rationalismus und Historismus.

Jener faßt Christus als reine Idee, dieser als rein menschliche Persönlichkeit.

Jener wird dem geschichtlichen, dieser dem überzeitlichen Element im Christusglauben nicht gerecht.

[12]) Ueber ihn jetzt K. Bauer in den Blättern für württ. Kirchengeschichte 1921 22, und E. Troeltsch in der Festgabe für A. Harnack 1921.

Jener vermag die Wirkungskraft, dieser die Wahrheit seiner Position nicht nachzuweisen.

Die Begründung des Gottesglaubens allein auf die geschichtliche Person Jesu wird außerdem durch die Folgen der historischen Methode unmöglich gemacht. Andererseits führen die dogmatischen Folgerungen aus ihr, deren der extreme Rationalismus wie der relativistische Ultrahistorismus sich beide mit Vorliebe bedienen, zu einem Ueberspringen des einen Extrems in das andere und damit zu ihrer Selbstwiderlegung und zu dem Nachweis ihrer Unfruchtbarkeit.

4. Es bleibt die Aufgabe einer Ueberwindung des Rationalismus wie des Historismus durch eine innere Verbindung von Idee und Geschichte, mit besonderer Anwendung auf das eigenartige Gebiet der Religion, des Christentums und des Christusglaubens. Den theoretischen Weg dazu weist die geschichtliche Weltansicht des deutschen Idealismus von Leibniz bis zu Hegel und Schleiermacher mit ihrer positiven Leistung wie mit ihrer weiterführenden Problematik. Den praktischen Weg, der über die Spannung zwischen Gegenwarts- und Geschichtsreligion hinausführt, zeigt uns die Frömmigkeit des Neuen Testaments, wo die beiden Größen Jesus und Christus noch nicht zu starrer Identität festgelegt sind, sondern noch in dem Fluß ursprünglichen Lebens uns entgegentreten.

Zweiter Teil.

Ein Lösungsversuch für die Gegenwart.

Vorbemerkung. Wir blicken auf den bisher zurückgelegten Weg zurück und bestimmen von da aus unsre weitere Aufgabe.

Als Elemente des Christusglaubens sind uns gegeben: im Neuen Testament der universale und zugleich gegenwärtige Christus und die ganz menschliche, ganz individuelle, unwiederholbare Person Jesu von Nazareth. In der Paradoxie ihrer inneren Verbindung und Verschmelzung liegt die Eigenart und die Kraft unsrer Religion. Eine völlige Zertrennung beider würde ihren Tod bedeuten. Immer wieder treten sie in eine innere Beziehung. Die Frage ist nur nach dem Wie dieser Beziehung für unsre Zeit.

Die Logoslehre enthielt das große Wahrheitsmoment: Christus eine universale, metaphysisch-geschichtliche Realität.

Die Mystik bringt uns nahe: Christus nicht eine vergangene Größe, sondern eine Tatsache unsres inneren Lebens. Aber auch der kirchlichen Volksfrömmigkeit ist Christus wesentlich eine gegenwärtige göttliche Macht.

Die historische Auffassung hat uns die konkrete Person unsres Meisters nahe gebracht, als die persönliche Verwirklichung und die Kraft seines Evangeliums; durch ihn die Botschaft eine Kraft auch für uns.

Zugleich aber ergab sich: auf die Historie als solche darf der Glaube seine Allgemeingültigkeit nicht gründen; das widerspricht schon seinem eigenen Wesen und bringt ihn in Konflikt mit der historischen Forschung, vor der es kein Ausweichen auf ihrem Gebiete gibt.

Die Wahrheit des Christusglaubens kann daher nur liegen in seinem übergeschichtlichen Gehalt, in seiner ewigen Idee; nur daß diese eben nicht als philosophische oder ethische, sondern als religiöse, auf irrationales, geschichtliches Leben hinweisende Idee zu fassen ist. Hier liegt die große Wahrheit und zugleich das ungelöste Problem der spekulativen Christusidee des deutschen Idealismus.

Die Aufgabe, die uns obliegt, ist nicht etwa: diese Wahrheitsmomente des geschichtlichen Christentums einerseits, des mystischen und des rationalen Christentums andrerseits zusammenzulesen und sie hübsch aufzureihen wie Perlen an der Schnur. Vermittlungen lösen den Knoten nicht. Vielmehr müssen wir von einer inhaltlichen Gesamtanschauung und einem einheitlichen formalen Grundgedanken aus die Sache selber durchdenken. Es kann dann nur hinterher eine Probe gelten, wie weit wir jenen Wahrheitsmomenten gerecht geworden sind; ob sie als Teile jener Anschauung, als Glieder jenes Gedankens von selbst heraustreten. Den formalen Grundgedanken: Synthese des Geschichtsbegriffes mit dem Wahrheitsbegriff, haben wir im 4. Kapitel herausgearbeitet.

Jene inhaltliche Grundanschauung aber wird sich finden, wenn wir uns in den christlichen Gedankenkreis hineinstellen und fragen: was ist die Aufgabe des Christusglaubens; was soll er leisten im Ganzen der christlichen Frömmigkeit? Von diesem Zielgedanken aus ergeben sich seine notwendigen Faktoren, ergibt sich auch die Norm, wie sie zueinander ins Verhältnis zu setzen sind. Auf Grund der Analyse ergibt sich also das synthetische Prinzip für unsern aufbauenden Teil. Es liegt subjektiv im Wesen der christlichen Frömmigkeit, objektiv im Wesen des christlichen Gottesgedankens.

In der Verbindung der inhaltlich religiösen Grundanschauung (Kap. 5) mit dem synthetischen Grundgedanken (Kap. 4) liegt die Lösung unsres Problems beschlossen.

Die tiefere Voraussetzung dabei ist: die christliche Frömmigkeit und die entsprechende Gedankenbildung ist eine konkret historische Anwendung allgemeiner religiöser und philosophischer Normen; die Anwendbarkeit dieser Normen auf das geschichtlich Gegebene setzt aber voraus, daß dieses Gegebene kein bloß zufällig Gegebenes ist, sondern eine Auswirkung höherer Notwendigkeit; mit anderen Worten: die Dogmatik ist uns keine rein empirisch-praktische Disziplin (Schleiermacher, Troeltsch), sondern eine Anwendung und Durchführung religionsphilosophischer Prämissen auf ein geschichtlich Gegebenes und persönlich Erlebtes, das aus jenen allgemeinen Voraussetzungen nicht abgeleitet werden kann (hierin haben Schleiermacher und Troeltsch recht, gegenüber der rein spekulativen Behandlung der Dogmatik). Jene allgemeinen Voraussetzungen finden vielmehr erst ihre Näherbestimmung und inhaltliche Erfüllung auf dem Boden geschichtlich-persönlicher Religion.

5. Kapitel.

Christusglaube und Gottesglaube.

Was bedeutet der Christusglaube für die christliche Frömmigkei
So müssen wir fragen, um innerhalb des Christentums 1. das gu
Recht des Christusglaubens nachzuweisen, 2. seinen genaueren Inh
zu bestimmen. Objektiv gesprochen: Was bedeutet für das Christe
tum, für die christliche Glaubens- und Lebenswelt, der Christus?

Christlicher Glaube ist seiner Form nach nicht Anerkennung ein
Summe von Lehren oder von Berichten über sogenannte Heilstatsachen
darüber ist die Theologie verschiedenster Richtungen heutzutage so zie
lich einig, nachdem zuerst Schleiermacher dieser Erkenntnis Bahn g
brochen. Eine solche Anerkennung wäre etwas, was wir mit unsere
Verstand selber machen, oder wozu wir uns durch eine Anstrengun
des Willens zwingen würden. Glaube im neutestamentlichen Sinn i
vielmehr durch und durch etwas Erlebtes und Erfahrenes, etwas, da
wir mit unserem Verstand und Willen durchaus nicht schaffen, desse
wir uns, wenn es über uns kommt, auch nicht erwehren können. Auc
wenn wir den Gott, der sich uns kund getan hat, innerlich ablehnen
müssen wir doch vorher ohne Zutun unseres Willens etwas von ih
erfahren haben, müssen ihm innerlich begegnet sein, ohne ihm ausweiche
zu können. Und wiederum, wenn wir dieses Offenbarungserlebni
durch einen Willensentschluß bejaht, uns dafür entschieden haben, steh
uns diese Entscheidung ganz im Lichte eines Nichtanderskönnen. De
Inhalt des so beschriebenen Glaubens ist Erlösung[1]). Beides

[1]) Die Erlösung als Wesen des christlichen Heils über alle engere
Wesensbestimmungen hinaus neuerdings wieder zu Ehren gebracht zu haben, i
ein Verdienst der sonst sehr verschiedenen Theologen J. Kaftan und Troeltsch
Vor ihnen ist es, wenn auch mit völlig anderer Inhaltsbestimmung, Schleier
macher gewesen, der diese Bahn gewiesen hat. Bei allen drei ist es die Orien
tierung an der vergleichenden Religionsgeschichte, was ihnen neben inhaltliche
Gründen den methodischen Anlaß zu dieser Wesensbestimmung gegeben hat. Be
Schleiermacher ist diese religionsgeschichtliche Orientierung naturgemäß noch au
dürftigsten, bei Troeltsch am reichsten ausgestaltet und vom stärksten Einfluß au
die innere Gestaltung der Glaubenslehre selber geworden. Alle drei suchen de
Begriff der Erlösung für den Aufweis des dem Christentum mit andern hoch
stehenden Religionen Gemeinsamen wie seiner besonderen Eigenart fruchtbar z
machen. Die alte Ueberlieferung des Protestantismus hatte den Begriff der Verlöh
nung in den Vordergrund gestellt. Die Aufklärungszeit hatte dann das Wese
des Christentums in einem rationalen Gottes- und Vorsehungsglauben gesehen
Schleiermacher hat von seinem geläuterten Herrnhutertum aus und durch sei
von Herder und dem ganzen neuen Irrationalismus beeinflußtes Verständnis de
Religion und des Christentums beides überwunden, indem er das Christentum

orm und Inhalt des Glaubens, zusammengenommen, dürfen wir
gen: Christlicher Glaube ist erlebte Erlösung und Erhebung und zwar
nau Erlösung von der Welt, Erhebung über die Welt zu Gott.
enn diese Welt ist wohl auf den Gott hin geschaffen, der als heilige

enso weit wie tief als Erlösungserlebnis verstand. Die Art, wie er das durch-
hrt, hebt sich durch ihre methodische Schärfe und sachliche Unbefangenheit
utlich ab von allen Wesensbestimmungen früherer Jahrhunderte. Sie gibt
dern Religionen, was ihnen gehört und dem Christentum, was sein ist. Das
esen des Christentums ist allgemein umschrieben durch seine Bezeichnung als
cologische Erlösungsreligion. In dieses Schema von genus und species wird
nn das unableitbare, geschichtlich Besondere im Wesen des Christentums hin-
ngezeichnet: die Beziehung jenes Erlösungserlebnisses in allen seinen Stadien
f die befreiende und belebende Einwirkung Jesu. Das entspricht ganz der
nweisung der fünften Rede über die Religion, wonach das Unterscheidende einer
den Religion in einem besonderen Beziehungspunkt liegen muß. Die einheitliche
sammenfassung dieser beiden Elemente des Christentums tritt freilich in der
Glaubenslehre" vollständig zurück. Hier wird beides rein empirisch aufgegriffen
nd äußerlich verbunden, nicht innerlich vermittelt (vgl. unsere Ausführung über
chleiermacher in Kap. 4).

Im Laufe des 19. Jahrhunderts ist dann die Erlösungslehre schrittweise
ieder von der altlutherischen Versöhnungslehre in mehr oder weniger moderni-
rter Gestalt verdrängt worden. Letzter großer Vertreter der Ueberordnung der
rlösung über die Versöhnung ist dann Rothe gewesen. Seine spekulative
ssung der Erlösung ist von Schelling beeinflußt. Hegels Auffassung des
hristentums als Versöhnung des Unendlichen mit dem Endlichen hat mit dem
utherischen Versöhnungsgedanken nur das Wort gemein. Die Auffassung seiner
ugendschriften vom Christentum als innerer Versöhnung des Menschen mit dem
chicksal und mit sich selbst durch Ueberwindung der gesetzlich heteronomen Auf-
ssung der Sittlichkeit steht gleichfalls dem Erlösungsgedanken des ästhetischen
antheismus näher als der reformatorischen Gedankenwelt.

Ein ausschließender Gegensatz zwischen der Auffassung des christlichen Heils
s Erlösung und als Versöhnung besteht übrigens nicht. Es handelt sich nur
n die Bevorzugung und Ueberordnung des einen oder des anderen Punktes.
ird der Erlösungsgedanke übergeordnet, so bedarf er jedenfalls der näheren
estimmung. Wo als höchstes Gut die Gotteskindschaft, als der Uebel schlimmstes
e Sünde, und als ihr ausschlaggebendes Moment nicht ihre passiv erlebte
lacht, sondern die als aktiv empfundene und beurteilte Schuld erkannt ist, da
ird sich die Erlösungslehre von selber zur Versöhnungslehre zuspitzen. Und
ngekehrt, wo die Versöhnungslehre in den Vordergrund gestellt wird, da wird
e Versöhnung nicht einseitig als fertiger Ausdruck des Christenstandes von allen
ndern Beziehungen sich abschließen. Auf keinen Fall erschöpft das Versöhnungs-
lebnis das Wesen des christlichen Heiles; und ob dessen weitere Bestimmungen
llständig und ausschließlich aus der Versöhnung abzuleiten sind, das fragt sich.
itschl hat dem Christentum der Versöhnung einen objektiven Gegenpol im Ge-
nken des Reiches Gottes gegeben. So ist es ihm möglich gewesen, die innere
rhebung über die Welt und das eigene Ich im Leben des Christen, also die
rlösung, in reicher, wenn auch nicht erschöpfender Entwicklung aus dem von
iner pietistischen Enge befreiten Versöhnungserlebnis heraus zu entfalten.

Liebe sich uns kundtut, aber zugleich zeigt sie sich im Gegensatz zu ih
als eine Welt voll Druck und Schuld, voll Versuchung und Anfec
tung. Also: Erlösung von der Welt und Erhebung über die We
zur Teilnahme am Reiche Gottes, zu der Gemeinschaft mit ihm ur
allen, die zu ihm gehören. Der Weg zu dieser Erlösung und Erhebur
ist durchaus der Weg der Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit bestel
nun nicht in bloßem Verneinen, sondern im Gegenteil in einem innere
Durchmachen und Durcharbeiten der irdischen Kämpfe und Nöte, ins
besondere in dem inneren Durchleiden der Schuld und ihrer Folgen
die innere Ueberwindung der Welt wird also erreicht durch ihre grund
sätzliche Bejahung hindurch als des Weges, der uns trotz allem z
Gott führt. Auf den Gegenstand dieses Glaubens gesehen, wird da
alles erlebt nicht bloß als Tun und Leiden des Menschen, sondern zu
gleich als Tun und Leiden Gottes. Ohne Anthropomorphismen und
-pathismen ist eine Aussprache des Inhaltes unseres christlichen Glauben
unmöglich. Wer das nicht in Kauf nehmen will, der muß eben au
ein Verständnis des Christentums verzichten. Die grundsätzliche Recht
fertigung dieses Charakterzuges des Christentums (übrigens in irgend
einem Maße auch jeder anderen Religion, ja jedes Weltverständnisses)
aber auch die Bestimmung seiner Grenzen, ist Sache der Religions
philosophie [2]).

Christlicher Glaube ist also Gottesglaube, näher bestimmt Er
lösungsglaube, Glaube an den Gott, der uns von der Welt erlöst und
zu sich und seinem Reiche erhebt.

Der Wert und die Gültigkeit aller religiösen Aussagen bemiß
sich somit im Rahmen des Christentums darnach, ob sie eine Seit
dieses Gottes- und Erlösungsglaubens zum richtigen Ausdruck bringen
Der Rechtsgrund wie die genauere Bestimmung des Christusglauben
hängt also an seinem Verhältnis zum Gottesglauben und Erlösungs
glauben im christlichen Sinn. Beides, Gott als unser Erlöser und
die Erlösung als die entscheidende Tat, in der Gott sich uns kundtut
sind ja nur zwei Ausdrücke für denselben Inhalt, von zwei Seiten he
gesehen.

[2]) Mit Eucken (Der Wahrheitsgehalt der Religion [1] 1909, 362 ff.) lehne
wir eine dogmatische Rationalisierung dieser anthropomorphen Züge ab. Au
dem Feld des unmittelbaren Erlebens und seiner unmittelbaren Aussprache halte
wir sie (gegen Eucken) fest, in Uebereinstimmung mit R. Otto (Das Heilig
zuerst 1917). Religionsphilosophische Rechtfertigung ist etwas anderes als dog
matische Festlegung. Eduard v. Hartmanns (z. B. Krisis des Christen
tums 39 ff.) radikale Ablehnung jedes Anthropomorphismus für die „Religio
des Geistes" wird durch das mythologische Element in seiner eigenen, Schellingsch
Gedanken verarbeitenden Metaphysik widerlegt.

Wir setzen also als das Wesen des christlichen Heils voraus die inner-
h-ethische Erlösung des Menschen von der Welt und seine Erhebung
m Leben mit Gott und fragen[3]): Wie ist dieses Ziel für uns er-
ichbar? Unter welchen Bedingungen steht es für uns? Als eine
eser Bedingungen muß das Christusverhältnis sich aufzeigen lassen,
enn es bleibende Gültigkeit haben soll.

Hier sind nun wieder zwei Möglichkeiten; entweder
r Gottesglaube ist begründet im Christusglauben, oder umgekehrt,
r Christusglaube setzt den Gottesglauben irgendwie schon voraus;
nn ist er eine Weiterbildung, eine Stufe, vielleicht die letzte Stufe,
e Vollendung des Gottesglaubens[4]).

1. Kann das Christusverhältnis das Verhältnis zu Gott, der
hristusglaube den Glauben an Gott begründen?

Daß dies in der Form des Historismus nicht möglich ist, haben
ir schon gesehen. Auf die Tatsache eines menschlichen Personlebens,
ıb wäre es das vollkommenste, kann der Gottesglaube nicht ge-
ründet werden. Die religiöse Beurteilung eines solchen Personlebens
tzt den Gottesglauben immer schon voraus.

Aber auch in anderer Form kann der Christusglaube den Gottes-
auben nicht erst begründen, sondern beruht schon auf ihm. Wir
auchen dazu vom Christusgedanken nicht mehr zu sagen, als daß er
denfalls für das christliche Gottesverhältnis ein bezeichnender, ja der
arakteristische Ausdruck ist. Er ist der kürzeste Ausdruck für das Christen-
m als ethisch-geschichtliche Erlösungsreligion. Christlicher Gottes-
aube als Erlösungsglaube setzt aber den Gottesglauben in allgemeinerer
orm immer schon voraus; a) grundsätzlich: den Gottesglauben in
gendeiner höheren Form (Monotheismus), b) historisch: den jüdisch-
riechischen Monotheismus. Denn die praktische Not, die der christ-
che Gottesglaube zu überwinden sucht, ist nicht eine einzelne Not,
ndern unsre Weltgebundenheit in ihrem ganzen Umfang, und zwar
. ihrer Zuspitzung auf der Uebel größtes: unsere Verstrickung in
chuld und Macht der Sünde. Diese Begriffe aber setzen selbst schon
n Gottesgedanken, ja sie setzen ein gewisses Gottesverhältnis schon
oraus.

[3]) Zur dogmatischen Methode s. Troeltsch: „Was heißt Wesen des
hristentums?“ und „Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule“, II 386 ff.,
0 ff, bes. 426 ff., sowie unsere Vorbemerkung zum zweiten Teil.

[4]) Ueber das religionsgeschichtliche Verhältnis von Gottesglauben und
eilandsglauben (bzw. Gottes- und Christusmystik) s. Bousset, Kyrios Christos
1, 180 ff., 215 ff.; ferner die Werke von Kurt Breysig (mit Vorsicht!), Wundt
ıb Söderblom. Zum grundsätzlichen Verhältnis von beiden s. jetzt die bedeut-
me Ausführung von H. Scholz, Religionsphilosophie 1921, 305 ff.

Wo das Uebel nicht nur als sinnliches Leiden, sondern als unwürdige Fessel des höheren Lebens empfunden wird, da ist irgendwie der Beruf des Menschen zu einem überweltlichen Leben schon vorausgesetzt, und damit die Forderung der Realität eines solchen höheren Lebens. Mindestens ein ideelles Verhältnis zu Gott ist damit gesetzt. Wo das nicht der Fall ist, da wird das Uebel noch nicht religiös, nicht in seiner ganzen Schärfe empfunden. Dies findet erst da statt, wo der Mensch sich selber als Geistesmensch vom sinnlichen Wesen unterscheidet und sich zum κόσμος νοητός, zur intelligiblen Welt rechnet, den Leib und die Psyche aber zur natürlichen Welt. Der Stoiker meint mit trotziger Selbstbehauptung durchzukommen; er bejaht durchaus die „universale Religion". Aber eben hier entsteht das Problem der Theodizee. Wenn Fichte (Appellation an das Publikum) und Carlyle (Sartor Resartus) dem offenen Schlund des Universums entschlossen das unzerstörbare sittliche Ich gegenüberstellen, so ist damit der Gottesgedanke im Grundsatz bejaht; aber der Widerstand der stumpfen Welt ist damit nicht besiegt; er wird nun erst recht als Uebel empfunden und zwar nicht nur als sinnliches, sondern als sittliches Uebel, nicht nur als menschenfeindliche, sondern als gottfeindliche Macht. Der Gottesglaube fordert den Erlösungsglauben. Denn er bringt uns in den schärfsten Zwiespalt mit uns und der Welt hinein. Geist und Natur reißt er voneinander, und erweckt in uns damit die Sehnsucht nach ihrer Versöhnung; wie der kategorische Imperativ das höhere Ideal der schönen Seele, so weckt der Ernst des Gottesgedankens in uns das Ideal des erlösten Menschen, der versöhnten Natur[5]).

Das wird verschärft durch die Tatsache des Bösen. Die Tatsache des Bösen wird verstärkt durch seine Macht in allen Gestalten. Wie eine böse Wucherung durchzieht die Selbstsucht alle Gewebe des

[5]) Vgl. Eucken s Begriff der universalen, im Unterschied von der charakteristischen Religion. Treffend A. Drews (Religion als Selbstbewußtsein Gottes 1906, 56 f.): „Die Behauptung dieses Selbstbewußtseins bestand für ihn (den Menschen) ja eben nur darin, daß er sich Gott gegenüber verpflichtete und mit dessen Hilfe die natürlichen Bestrebungen bekämpfte. Dabei empfing er alle Kraft aus dem Bewußtsein, der Diener seines Herrn zu sein, vor welchem alle Macht der Natur in nichts zurücksinkt. Daß er sich von seinen natürlichen Begehrungen sozusagen überrumpeln ließ und sein eigenes zufälliges vermeintliches Wohl dem objektiven göttlichen Zwecke voranstellte, das erscheint ihm nun notwendig als ein Treubruch ... als Schuld. Der natürliche Mensch ist bloß elend, weil er seinen Glückseligkeitstrieb durch die Uebel in der Welt gehemmt sieht. Der geistliche Mensch, der die Schuld der nicht erfüllten Verpflichtung gegen Gott auf sich geladen hat, ist es in noch viel höherem Grade ...." Vgl. A. Dorner, Metaphysik des Christentums 1913, 391 ff.

höheren Lebens; auch in den besten Taten wirkt das „zweite Motiv". Und diese Macht des Bösen ist nicht nur Verhängnis, sie ist Schuld. Je klarer das Bewußtsein der Pflicht, je entschiedener die Verpflichtung absolut genommen, d. h. auf eine göttliche Instanz bezogen wird, sei's auch nur im allgemeinsten Sinn der sittlichen Weltordnung, um so klarer erkennt das Schuldbewußtsein das objektive Schuldverhältnis an; man weiß sich von der höheren Welt, der Welt des Guten, innerlich ausgeschlossen. Dieser Bruch besteht nicht nur zwischen dem Menschen und dem Göttlichen; er geht durch das Selbstbewußtsein des Menschen, ja durch den Kern seines Wesens hindurch; wer diesen Zwiespalt im Menschen anerkennt, und ihn nicht rein psychologisch, sondern in seiner metaphysischen Tiefe faßt, der hat damit die Wurzel der Rechtfertigungslehre bejaht [6]).

Damit ist nachgewiesen: der Christusglaube setzt irgendein Verhältnis zu Gott schon voraus und zwar ein persönlich-sittliches Verhältnis. Er kann also unmöglich den Gottesglauben erst begründen [7]).

2. Das Verhältnis ist vielmehr umgekehrt: der ernstlich erlebte und klar durchdachte Gottesgedanke fordert den Christusglauben als wesentliche Ergänzung. Denn wir kommen über den beschriebenen Bruch des Welt-, Selbst- und Gottesbewußtseins nicht von selbst hinüber. Wir können uns mit einem heroischen Entschluß erlösen und am allerwenigsten von der Schuld erlösen, d. h. uns selbst die Sünden vergeben [8]).

[6]) A. Drews S. 122 f.: „Was, psychologisch betrachtet, ein Widerspruch im Innern des Menschen ist, dasselbe ist religiös angesehen, Entzweiung des Menschen mit Gott oder Schuld. Was, psychologisch angesehen, Ueberwindung des inneren Widerspruches und Erhebung des Geistes über seine Naturbedingtheit ist, dasselbe stellt sich aus religiösem Gesichtspunkt dar als Vereinigung des Menschen mit Gott oder als Versöhnung." Die Identität des menschlichen Selbst mit Gott, des Versöhnenden mit dem zu Versöhnenden, scheint mir daraus aber nicht zu folgen. In der religiös-metaphysischen Deutung liegt ein Plus, das in die Identitätsformel nicht gebracht werden kann.

[7]) Günther's Dilemma (ZThK 1912: „Christologie primär als System von Sünde und Gnade oder als System von Welt und Geschichte?") wird durchbrochen durch den Umstand, daß heute Begriffe wie Gott, Sünde, also Verantwortung, Schuld, nur auf Grund einer allgemeinen Ethik und Metaphysik gerechtfertigt werden können; Glauben — Wissen, Religion —, Moral, — Naturalismus — Idealismus, Intellektualismus — Personalismus, Monismus — Dualismus, Determinismus — Freiheit, über alle diese Fragen muß entschieden sein, ehe an eine „Christologie" auch nur gedacht werden kann (vgl. auch Günther, Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert, S. 312 über das Verhältnis von Dogmatik und Weltanschauung bei Ritschl).

[8]) Vgl. A. Drews: „Die Erlösung von der Schuld setzt voraus, daß der Mensch in seinem inneren Kerne selbst ein anderer geworden ... Die Erlösung

Das Verlangen nach Erlösung aus der Verflechtung von irdischer Gebundenheit und menschlicher Schuld ist der Ausgangspunkt christlicher Frömmigkeit, ja höherer Religion überhaupt. Das bezeugen in ihrer Lage und Art, Plato und Paulus, Augustin und Luther, Dante und Michelangelo, Schleiermacher und Goethes Faust — um von den Zerrissenheiten eines Nietzsche, Oskar Wilde und Strindberg — wo von mehr pathologischen als ethischen Erscheinungen — zu schweigen. Die Vergleiche sind von Wert, gerade damit man sieht, wie bei der größten Verschiedenheit der Orientierung hier ein gemeinsames Empfinden durchschlägt. Von neueren Zeugnissen vergleiche man Eucken's[v] umfassende Darstellung der Verwicklung und des Zwiespalts, in den gerade durch die „universale Religion" das Geistesleben mit Natur Kultur und sich selbst gerät, wohl der großartigste Nachweis, wie die Kulturreligion eine Erlösungsreligion fördern, aber nicht schaffen kann mit theologischen Ausführungen wie denen von K. Heim, der in seiner Dogmatik (1912) die theoretischen wie die praktischen Schwierigkeiten in straffster Zusammenfassung in der „höchsten Not", der Sünde gipfeln läßt. Weniger auf die Spitze getrieben wie bei Heim, nicht so umfassend wie bei Eucken, dafür ganz auf das Innerste des Gewissenslebens konzentriert, ist Herrmanns Ethik, mit ihrem Angelpunkt für die Erlösung, dem Schlußparagraphen des 1. Teiles der den bezeichnenden Titel führt: „Die Vollendung des sittlichen Denkens." „Durch den Glauben an Gott, den er bei sich selbst oder bei anderen wahrnimmt, wird dem Menschen das eigne sittliche Denken zu einer unerträglichen Last. Weil er sich schuldig weiß, nimmt ihm der Glaube an die Allmacht des Guten, den er nicht völlig abweisen kann, die innere Ruhe . . . Hat unser Schuldgefühl die Schärfe des Urteils erreicht, daß wir uns selbst von Grund aus ändern müssen, so kann der Gedanke an die Macht Gottes uns nicht mehr erheben, sondern muß uns lähmen. Denn wer es ernstlich versucht, ein neues

von der Schuld ist mithin nicht eine bloß ideale, sondern sie ist eine ganz reale Erlösung . . . Der Mensch rein als Mensch ist gänzlich unfähig, die übernommene Verpflichtung . . durchzuführen, denn alle Kraft, die er hierzu aufwendet, ist immer nur diejenige eines natürlich beschränkten Wesens; Gott selbst muß dem nach Erlösung ringenden Menschen gleichsam die Hand reichen, um ihn zu sich emporzuziehen und bei sich festzuhalten. Das Band zwischen Gott und Mensch muß von beiden Seiten gleichmäßig geknüpft werden. Nur unter dieser Bedingung kann die Erlösung eine reale sein." Daß auch historisch im Christentum das neue Verhältnis zu Gott der Kern der Sache, der Christusglaube die historische Form gewesen ist, worin das neue Verhältnis sich darstellte, s. J. Weiß, Urchristentum 365 f.

[v]) Wahrheitsgehalt der Religion 1901, 239–302. Eucken lehnt jedoch den Mittlergedanken, den „leidenden Gott" als Doktrin ausdrücklich ab!

eben anzufangen, bemerkt nicht nur, daß der Gang der Natur in hm selbst diesen Bemühungen zuwider ist. Er muß auch aus er Welt, die ihn umgibt, oft den Eindruck empfangen, daß sie m in die Tiefe zieht. Unsere bisherige Art zu leben ist mit den Verältnissen, in denen wir stehen, zusammengewachsen. Unser Wille, nders zu werden, bringt uns daher notwendig auch nach außen hin ı schmerzliche Konflikte. Der Mensch, der sich emporarbeiten will, egegnet immer einem Widerstand, der seinem Schuldgefühl neue ahrung gibt. Sollte das Gute die Macht in dem Wirklichen sein, llte es also einen Gott geben, so drängt sich dem Menschen, der nen solchen Widerstand findet, der Gedanke auf, daß er darin die lbweisung Gottes erfährt. Der schuldbewußte Mensch also, der sich ı der gewaltigsten Kraftanstrengung aufgefordert sieht, wird zugleich iedergedrückt durch die Furcht, daß Gottes Macht ihn ohnmächtig ıache." —

„Dieses Verhängnis lastet auf der Geschichte mit Ausnahme einer einen Schar von Menschen. Es gibt Menschen, die behaupten, daß ı dieser Geschichte für den Sehenden eine Tatsache vorhanden ist, die m dazu hilft, jene Last loszuwerden, und ihm ein Wachstum des ttlichen Lebens möglich macht, das wir von unserem sittlichen Denken aus nicht erreichen. Das ist die durch die Welt verstreute ristliche Gemeinde, die universale Gottesgemeinde auf Erden. In r wird das sittliche Problem der Geschichte aufs tiefste empfunden, ber zugleich die Kraft, es zu überwinden, in der Besinnung auf Tatchen gesucht, die den Menschen retten können" [10]).

Ergebnis: der Christusglaube setzt den Gottesglauben schon vorus; er vertieft ihn aber zum Erlösungsglauben. Er bringt zur ottesahnung und zur Gottesfurcht die Gotteskindschaft, zum Gesetz as Evangelium. Insofern begründet er zwar nicht den Gottesglauben berhaupt, auch nicht die Grundlagen des christlichen Gottesglaubens, . h. den ethischen Monotheismus, wohl aber begründet er aus dem llgemeinen ethischen Gottesverhältnis heraus das christliche Verhältnis u Gott, führt von jenem zu diesem.

Wir müssen also weiterfragen (2. Schritt auf dem eingeschlagenen Weg): Wie muß der christliche Gottesgedanke beschaffen sein, damit r leisten kann, was er soll: Erhebung über die Welt, Ueberwindung on Schuld und Macht des Bösen; Leben in der Gottesgemeinschaft

[10]) Vgl. Herrmann, Ethik 3. Aufl. 79 ff.; Holl, „Was hat die Rechtertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?" 1907; derſ.: „Die Rechtfertiungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus" 1905.

und Gottesherrschaft, „in seinem Reich in ewiger Gerechtigkeit, U
schuld und Seligkeit“[11])?

Wir fassen also, nach Klarstellung des formalen Grundverhä
nisses, den Inhalt des christlichen Heilsglaubens ins Auge u
suchen von da aus eine Fassung des Gottesgedankens zu begründe
die dem Inhalt des christlichen Heils entspricht.

Die Notwendigkeit dieser Umarbeitung des Gottesgedankens b
ruht uns genauer darauf, daß der Inhalt des christlichen Heilsglaube
im ethischen Theismus nicht erschöpfend zum Ausdruck kommt. G
liegt in ihm eine ungelöste Antinomie, die nichts anderes ist als d
oben dargelegte praktische Not, auf ihren prinzipiellen metaphysische
Ausdruck gebracht.

Im theistischen Gottesgedanken liegt nämlich die Annahme ein
unbedingten Herrschaft Gottes über die Welt. Die Welt ist nicht w
im Pantheismus mit Gott identisch oder doch der erschöpfende Aus
druck von Gottes Wesen; Gott geht nicht in ihr auf, sondern übe
ragt sie; die Welt ist nicht Ausdruck seines ganzen Wesens, sonder
nur ein teilweiser Ausdruck (negative Seite jener Weltüberlegenheit
Zugleich aber gilt[12]): Soweit sie Ausdruck des göttlichen Wesen
ist, ist sie es auch ganz; von seiner Geistesmacht durchdrungen, ohn
ihn ist sie nichts. „Von ihm zu ihm und durch ihn sind alle Dinge.
Ohne das wird der Gottesgedanke überhaupt nicht gedacht; nachde
er einmal ernst genommen wird, darf Gott keine bloße Gastrolle i
der Welt spielen. Die Kategorien der Substanz und der Kausalitä
versagen, weil bloß relativ anwendbar, hier vollständig; der ganz
Unterschied ist diesem Urverhältnis gegenüber sekundär. Scholastisc
ausgedrückt: Gott ist der Welt restlos transzendent; aber die Welt is

[11]) An diesem Punkt scheidet sich unser Weg von dem von Drews
Drews fragt a. a. O. 62, 116 f.: „Wie muß das religiöse Verhältnis beschaffe
sein, damit Erlösung möglich ist?“ Der Erlösungsbegriff ist ihm der feste Angel
punkt, die Invariable, das religiöse Verhältnis das erst zu Bestimmende, di
Variable; jene ist ihm Zweck, dieses nur Mittel. Damit ist aber das religiös
Ideal nur negativ bestimmt: Erlösung, und zwar weiß man nur: Erlösun
wovon? statt: Erlösung wozu? Um diese Frage beantworten zu können, mu
das Ideal der Gottesgemeinschaft schon vorausgesetzt sein und der Erlösungs
begriff hat sich nach diesem positiven Zielgedanken zu richten; bei Drews richte
es sich umgekehrt nach dem Erlösungsbegriff und zwar nach einem rein negati
bestimmten Erlösungsbegriff. Daher fehlt dem religiösen Ideal wie dem We
dazu, der Erlösung, bei Drews der positive Inhalt.

[12]) S. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Prote
stantismus 1906, S. 39. (Der Gottesgedanke wird entweder absolut oder ga
nicht gedacht.) Und Wernle in seinem Vortrag, Christentum und Entwick
lungsgedanke (in „Evangelisches Christentum der Gegenwart“ 1914, S. 4 ff.

ott restlos immanent. Damit soll selbstverständlich nichts erklärt, ir das uns Menschen undurchdringliche Geheimnis auf einen mensch- chen Ausdruck gebracht sein; nichts andres liegt auch im Akt des ottesglaubens selbst.

Nun aber ist uns die Welt nicht als fertige Größe gegeben; nur Bruchstücken, räumlich und zeitlich begrenzt und zerteilt, erleben ir sie; wir sind ja selber in ihren Prozeß mitten hineingestellt; auch enn wir die geistige Welt einbegreifen — auch hier sind wir nur n Glied. — Schon daran scheitert jeder Pantheismus; das πᾶν t uns nicht gegeben, sondern aufgegeben[13]).

Dieser unser beschränkter Gesichtskreis ist aber nicht der einzige rund der Disharmonie. Sonst könnte schließlich Leibniz mit seiner armonie des Ganzen recht haben. Allein diese Gedanken scheitern ı dem objektiven, nicht nur subjektiven Charakter der Welt als einer ıfertigen, uneinheitlichen, irrationalen, in sich widerspruchsvollen röße. Dieser Charakter des Weltlebens ist nicht irgendwie aus- eichbar oder aufhebbar, als wäre er nur eine Seite der Sache; er qualitativ in jedem einzelnen Stück der Wirklichkeit nachweis- ır; er ist auch keine abschließende metaphysische Deutung, sondern nfache Erfahrungstatsache, die bei jeder Deutung, sei sie pessimistisch ıer optimistisch, vorausgesetzt und anerkannt werden muß.

Dieser Widerspruch zieht sich durch die Welt und das innerste elbst des Menschen hindurch. Fr. Th. Vischer hat in „Auch Einer" ese Verwicklungen teils mit barockem Humor, teils mit bitterem rnst geschildert, und die Auskunft: „Oberes Stockwerk bleibt", ist ine Lösung, sondern eine Stellung des Problems (vgl. Schelling, ahnsen).

Die Konsequenz für den Gottesgedanken ist die: seine Durch- hrung, die religiöse Deutung des Weltgeschehens, stößt auf unüber- indliche Hindernisse. Der These von der Allherrschaft Gottes stellt h entgegen die Antithese von einer Grenze dieser Herrschaft; die- ıbe Welt, die der Schauplatz und das Medium seiner Offenbarung , hat zugleich ungöttlichen, ja widergöttlichen Charakter. Der Be- iff „Welt" wird aus einem Korrelat ein Gegensatz zum Gottes- griff.

Eine 2. Antinomie ist die zwischen der absoluten Erhabenheit ottes und der Forderung der Frömmigkeit, daß Gott irgendwie in ıs weltlich-geschichtlich-persönliche Leben eingehe. Die Mystik über-

[13] Gegen A. Drews, der Religionen der Substantialität und Kausalität terscheidet und hierin die entscheidende Frage sieht. Vgl. dagegen die teleolo- che Orientierung des Alleinheitsgedankens bei Fichte („Ich als Idee").

steigert das zur schrankenlosen Immanenz, zur restlosen Identität d Gotteswesens mit dem Menschenwesen.

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; Wü ich zunicht', er müßt vor Not den Geist aufgeben", sagt Angel Silesius. Die christliche Frömmigkeit drängt über die Einseitigkeit der Mystik wie auch des reinen Theismus hinaus. Ihr Geheimn ist in dem alten Wort beschlossen, daß Gott in der Höhe und im Heili tum wohnt und bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sin

Darum kann das religiöse Bewußtsein bei diesen Antinomi nicht stehenbleiben. Es fordert ihre Ueberwindung. Rein konstru tiv ist diese nicht möglich. Eine neue Form des religiösen Erlebe muß einsetzen. Erst nachdem dies geschehen ist, kann das religion philosophische Nachdenken die innere Verbindung zwischen dem frühere und dem späteren Standpunkt herstellen. Rein a priori kann die E lösungsreligion nicht konstruiert werden, wie das Hegel und ih nach Ed. v. Hartmann versucht hat. Das religiöse Apriori fi sich allein ist kein schöpferisches Prinzip, sondern nur ein Beurteilungs maßstab, eine Norm, nach der vorhandene Religion beurteilt und ein gereiht werden kann. Aber vorhanden muß die Religion sein. J noch mehr: die Erkenntnis der Norm selber kann sich voll entfalte erst im Lauf des geschichtlichen Prozesses (wohlgemerkt: die mensch liche Erkenntnis der Norm ist zeitlich im Werden, ihre letzte Gültig keit nicht).

Hier setzt nun ein Neues ein, religiös angesehen ein neue Verhältnis zwischen Gott und Menschen, geschichtlich betrachtet ein neue Religionsstufe. Dieses Neue kann von uns Menschen nicht er dacht, es kann nur von Gott geschaffen und von uns hingenommen werden. Das Gebiet dieses neuen Erlebens ist primär die Geschichte erst in zweiter Linie die Natur. Machen wir uns einmal klar, welches Hindernis der Gottesglaube zu überwinden hat, wenn wirklich die Ge schichte zum Schauplatz seiner Offenbarung werden soll. Die Form der Geschichte ist das zeitliche Nacheinander und Miteinander, ih Inhalt nicht eine ruhige harmonische Entwicklung, die wie ein Spieluhr sich abrollte und nach logischem, ästhetischem oder ethischem Maßstab einfach konstatiert werden könnte; kein fortschreitender Aus gleich zwischen Ideal und Wirklichkeit, vielmehr das Prinzip de Gegensätze, und das nicht im Sinn der regelmäßigen, logischen Dicho tomien, die dann immer in der nächsten Einheit friedlich sich auf heben, sondern im Sinn des schmerzvollen, das Innerste zerreißende Kampfes[14]). Ein Kämpfen ohne volles Siegen, ein Siegen mit imme

[14]) S. auch Dunckmann, Metaphysik der Geschichte 1914.

neuen Verwicklungen und Niederlagen. Gewiß ein Fortschreiten, aber eben im Fortschreiten enthüllt sich um so greller das Zurücksinken, im Sinn der Unsinn, im Wachstum der Zerfall; gerade das Beste und Feinste in Kultur, Kunst, Religion, ist ein seltener und unverstandener Gast. Die echtesten Kinder Gottes bleiben Fremdlinge in dieser Welt. So ist die Geschichte nicht nur eine Geschichte der Vernunft, sondern ebenso auch der Unvernunft; neben dem Leben herrscht hier der Tod, neben Gott der „Fürst dieser Welt“ [15]).

Der bloße ethische Monotheismus war nun diesem Tatbestand nicht gewachsen. Wird er eigensinnig festgehalten und als allein genügendes Prinzip verteidigt, so zerbricht er einfach an der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist aber Gottes eiserne Sprache, und nach ihr haben wir unsere menschlichen Gedanken über Gott zu richten. Als Theismus bleibt der Gottesglaube im Ueberzeitlichen hängen; es fehlt ihm, wo er konsequent gefaßt wird, das volle Eingehen in die Zeit; er kann das Zeitliche nur vernichten, nicht durchdringen und zu sich erheben; als ethischer Theismus bleibt er im Gesetzesstandpunkt hängen; Gott siegt, aber um den Preis der moralischen und physischen Vernichtung des Menschen und der Welt. Also: entweder gilt Gottes Herrschaft unbedingt, dann wird der Mensch zerbrochen, Gott zum Vernichter; oder sie gilt nicht unbedingt, dann ist der Gottesglaube nicht durchführbar [16]).

Nun gibt es in der Welt eine Art, das Leben zu leben; sie kann nicht erfunden oder gemacht werden, sie ist einfach vorhanden, wenn auch dem Blick nicht immer sichtbar. Dieses Leben sieht gerade da, wo wir nur Leid, Sünde, Tod, Vernichtung sehen, — das göttliche Leben selber, und sieht es da unüberwindlich und sieghaft sich ent-

[15]) Hier das Berechtigte an Schillers Pessimismus wie an Spittelers Olympischen Frühling. Nur daß hier das Dysteleologische einseitig auf die Spitze getrieben ist; gegenüber der Aufklärung wehrt sich hier der moderne Wirklichkeitssinn und fällt ins andere Extrem. Es fehlt jenen die religiöse Orientierung. Ganz anders bei R. Wagner, der im „Ring der Nibelungen“ den inneren und äußeren Untergang einer Welt ohne Gott und ohne Liebe, im „Parsifal“ die Erlösungsbedürftigkeit auch der Christenheit, die des Christus vergißt, wahr und tief dargestellt hat. Zum Verhältnis von Tragik und Christusglauben s. Ed. v. Hartmanns Das religiöse Bewußtsein der Menschheit 1882, Volkelts Aesthetik des Tragischen 3. Aufl. 1917, mit scharfer Unterscheidung von beiden und metaphysischem Ausklang im Sinne Schellings und des Hebbelschen Pantragismus. Anders Hans Ehrenberg, Tragödie und Kreuz, Patmosverlag 1920.

[16]) Vgl. Fichte, Spinozakritik (in der W. L. von 1804): „daß entweder wir zugrunde gehen mußten oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht!“ (Nachgelassene Werke II 147).

fallen. Die Menschen, die so leben, die denken nicht nur so; es keine Theorie über das Leben, sondern das wenige, was sie darüb sagen, ist nur ein Abglanz dessen, was sie sind. Denken wir an Wor wie Ps 73. Es geht eine sittliche Macht von ihnen aus.

In verschiedenen Zeiten und Zungen ist das Zeugnis manni- faltig und doch einstimmig: heiße Arbeit, Kampf, Leiden und To Folgen des Weltlaufs und der Sünde, werden getragen im Zeiche des Kreuzes. Bald erobernd, bald mehr duldend, immer aber akti Das Sinnlose und Widergöttliche wird umgeschmolzen und un geschmiedet zum Gegenteil. Wir stehen hier auf dem Boden de inneren Lebens, also vor einem Heiligtum.

Wir müssen uns begnügen zu sagen: es gibt hier eine Näh Gottes, wo Gott am allerfernsten schien. Und das bleibt nicht nu Tatsache des inneren Lebens, es wird Tatsache der Geschichte Denn wir können inneres und äußeres Leben nie ganz isolieren keinesfalls dürfen sie auseinandergerissen werden. Jenes Leben zwing auch den ungefügen Lauf der Welt in seinen Bann. Dem Gottes freund πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.

So wird Leid und Schuld getragen und verarbeitet. Zunächst das eigene[17]). Aber wir Menschen stehen in unlösbarem sozialem Zusammenhang. Wie wir unter fremdem Leid und fremder Schuld mitleiden, so gibt es auch ein aktives Tragen von beidem. Von diesem Gesetz des religiösen Lebens weiß schon Jes 53 zu sagen; und wo es nicht ausgesprochen wird, da haben es seit Jeremias' Tagen Un- zählige erlebt, an anderen und an sich[18]).

Dies das Tun und Leiden dieser Stufe. Es führt nach rück- wärts zu einem Sein: hier ist Gott den Menschen näher als sonst „Die Natur ist ein Gegenstand der Wissenschaft geworden ... Die Schönheit gilt nicht mehr, seit der häßliche Sokrates zeigte, daß der Mensch wertvoller sei als der schöne Mensch; seit das Evangelium das harte Wort Sünde in die Welt warf und von der Wiedergeburt

[17]) „Leiden des Gottessohnes für den Menschensohn", s. Lagarde, Deut- sche Schriften S. 62 f. Lagarde geht hier auf Kant und die mystische Ueber- lieferung zurück.

[18]) Luther einerseits: „Je christlicher einer ist, desto mehr ist er dem Uebel, dem Leid, dem Tod unterworfen"; andererseits: „das ist die geistige Macht, welche herrscht inmitten der Feinde und gewaltig ist in den Unterdruk- kungen. Dies ist aber nichts anderes, als daß die Stärke in der Schwachheit vollendet wird und daß ich in allen Dingen das Heil gewinnen kann, so daß Kreuz und Tod gezwungen werden, mir zu dienen und zum Heil mitzuwirken" Aus neuerer Zeit s. besonders Robertsons Predigten über das stellver- tretende Opfer Christi (Religiöse Reden. N. Folge 1891, 41 ff. 49 f).

d dem Reiche Gottes geredet wurde. — Eines ist noch da. Der iedergeborene, welcher um Gottes Willen Schande und Elend trägt, re und Wohlleben verachtet, den Tod nicht fürchtet und zuversicht-) genug ist, ein ewiges Leben ertragen zu wollen. In ihm ist Gott: ihm ist Freude und Befreiung. Er ist der lebendige unter uns ndelnde Beweis des Daseins der Ewigkeit, des Wirkens der Mächte r Ewigkeit, das Dasein eines persönlichen Gottes. „Nehmet diese enschen aus der Welt, so ist alles Dunkel in ihr“ [19]).

Ohne den Namen zu nennen, haben wir damit die Sache um- rieben, um die es sich handelt.

Wem unter uns nicht Alles Gefühl, Name nicht Schall und Rauch . dem wird es sich beim eigenen Durchdenken des eben Berührten n selbst aufdrängen: das neue Leben, von dem wir hier berichten, dem Inhalt nach nichts anderes, als was nach unserem ersten pitel im N. T. — Christus heißt. Ein neues Verhältnis zwischen ott und Mensch, das in sich birgt ein neues Verhältnis zwischen ott und Welt, hat sich uns aufgetan. Nicht als fertige dogmatische ahrheit, sondern als Sichauftun einer tieferen Lebenswirklichkeit, als klimmen einer höheren Lebensstufe. Gott sieht nicht von ferne dem t so grauenvollen Treiben auf dieser Erde zu; mit Recht nahm r einfache Mann von der Front an diesem Gottesgedanken Anstoß: ott wirkt und schafft, kämpft und leidet im Menschen, am reinsten denen, die sich zu Organen seines Willens hergeben. Er beweist en darin seine Weltüberlegenheit, daß er ganz ins Leben und Sterben ser Welt eingeht, es von innen her sich aneignet und innerlich über- ndet. Das „o große Not! Gott selbst ist tot“ ist von einem unserer ssten Religionsphilosophen mit Recht als der Gipfel dieser Selbst- täußerung bezeichnet worden. Aber das Sterben wird zur „Er- hung“ (Joh 12_{32}, 3_{14}, 8_{28}), Karfreitag zu Ostern und Pfingsten. ber auch das Umgekehrte ist nicht zu vergessen. Was Wellhausen mal so ausdrückt: Das Kreuz Christi sei nur eine Potenzierung s Hiobrätsels [20]). Das gibt dem Christentum seinen herben Ernst, nen Wirklichkeitssinn. Jesus verherrlicht nicht den Schmerz — so t auch krankhafte Unnatur dazu sich verirrt hat; er duldet nicht ssiv Leid und Unrecht, das ihm oder andern widerfährt — er be-

[19]) Lagarde, Deutsche Schriften S. 158. Vgl. auch Goethes „Ehr- cht vor dem was unter uns ist“ (Wilhelm Meisters Wanderjahre, Buch II p. 1).

[20]) Wellhausen, Israel. und jüd. Gesch. 5. Aufl; doch vgl. damit, was ellhausen über Jeremia, Jes. 53 und Ps. 73 sagt; s. auch Werner Picht, Die cht des Leidens, Patmosverlag 1920 mit wertvoller Anwendung auf die gegenwart, und meinen Vortrag „Gott in der Geschichte?“ 1920.

kämpft es, um es zu beseitigen. Wo aber Leid und Schuld, kehrtheit und Torheit übermächtig werden, da nimmt er das alles sich, um es innerlich zu überwinden und in Segen zu wandeln.

Im Kreuze schauen wir, ahnen wir ehrfürchtig das letzte heimnis: Gott kommt uns am nächsten, wo er am fernsten sche er offenbart sich, indem er sich verbirgt; er siegt, indem er unterl Des Gottesglaubens innerste Tiefe erschließt das Christuserlebnis

[21]) Hier erhebt sich der Einwand: ist das Christussymbol n geschichtlich zu stark belastet, zu sehr der Gefahr des dogn sierenden Mißverständnisses ausgesetzt? Haben nicht Männer wie Eu oder Gottfried Traub (1910) recht mit ihrer Warnung vor Anpassung eine solche Ueberlieferung? Solche Bedenken wären dann am Platz, wenn beim reinen Theismus oder bei der reinen Mystik uns beruhigen könnten. U 5. Kapitel entwickelt die Gründe, warum wir bei jenem, unser 6., warum bei dieser nicht stehen bleiben können. Für beides gilt zusammenfassend: meinen mit dem „Christus" wesentlich dasselbe, was die Bibel auch Go Heiligen Geist nennt. Anders ausgedrückt: Gott in der Geschichte und in Menschenseele Und zwar finden wir Gott nicht in der Menschenseele in stracto, sondern in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit. Es gibt in der Wirkl keit keine Menschenseele überhaupt, sondern nur bestimmt geartete Seelen. kommen dem wahren Wesen des Menschen und dem geheimnisvollen Berühru punkt zwischen dem Endlichen und Unendlichen nicht näher, wenn wir von di persönlichen, und das will sagen geschichtlichen Bestimmtheit mit Gewalt wegwenden. Persönlichkeitsreligion und Geschichtsreligion sind uns keine Geg sätze, sondern identische Begriffe. Geschichtslosigkeit ist immer in irgendein Grade auch Auslöschen der Persönlichkeit — das scheidet uns von der My und vom Buddhismus. Und wie mit der Seele, so ist es mit Gott. Wir komm auch ihm nicht näher, wenn wir möglichst blutlose, leere Schattenbilder zu sei Bezeichnung wählen. Wir haben ihn immer nur in bestimmten Erlebnisinhalt Um ihn nun in der bestimmten Eigenart, in der er gerade uns und unser gleichen sich kund tut, zu bezeichnen, ist uns das Christussymbol von hoh Wert. Uns, die wir uns entschieden in den Lebenskreis der christlichen G schichte und der christlichen Kirche hineinstellen, weil wir uns mit geschichtlic Notwendigkeit wie mit freiem, innerem Recht in ihn hineingestellt fühlen u wissen — uns ist dieses Symbol nicht nur von Kindheit auf mit unserem G mütsleben verwurzelt, etwa so wie einem frommen Katholiken seine Marie andacht; wir meinen mit dem Gegenstande dieser symbolischen Bezeichnu auch mehr als etwas bloß Symbolisches: es ist uns eine ganz bestimmte Wa heit und Wirklichkeit, für die wir nur, wie für alles, was dem Reich der Se und ihren Beziehungen zum Göttlichen angehört, keinen anderen Ausdruck wiss als eben einen symbolischen. Warum nehmen wir dann kein neues Symbol statt des alten? Wir wollen das durchaus nicht ausschließen; jede neue zeichnung, wie sie durch Mystiker und religiöse Dichter uns geschenkt werd mag, soll uns willkommen sein, wenn sie nur reiner Ausdruck der erlebten Sa ist. Und ebenso soll das Urrecht aller Religion, die Seele unmittelbar ihren Gott zu stellen, nicht im mindesten verkümmert werden. Auch für d Christen braucht durchaus nicht immer von Christus ausdrücklich die Rede

6. Kapitel.

Das übergeschichtliche und das geschichtliche Element im Christusglauben.

Machen wir uns deutlich, was in dem bisher beschriebenen, neuen und eigenartigen religiösen Verhältnis liegt. Zweierlei liegt darin:

Im. Kraftvolle Aussprache unseres Gottesglaubens ohne beständige Reflexion auf seine geschichtliche Vermittlung hat im Gottesdienst, wie in der Vertretung unseres Glaubens nach außen hin ihr gutes Recht, ja ihren besonderen Wert, z. B. aus dem frühen deutschen Mittelalter den „Gesang Exzos", aus dem späten den „Ackermann aus Böhmen" (Johann v. Saaz, Ausgabe von Alois Bernt und Konrad Burdach in Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation Bd. III Teil 1 1917, Inselbücherei Nr 198); ferner Lieder wie Paul Gerhardts „Güldne Sonne". Darauf beruht auch unser Recht, die schönsten Stellen der Psalmen und Propheten, aber auch des besten aus der religiösen Literatur aller Zeiten zum Ausdruck unseres Glaubens zu machen, da wo wirklich unsere Empfindung dem entspricht. Aber gerade diese Freiheit, in den religiösen Sprachschatz der Vergangenheit hineinzugreifen, führt zu der Beachtung einer religionsgeschichtlichen Regel: die Menschheit lebt von einem uralten Stamm von Symbolen und Symbolgruppen, die, von sinnlich elementarer Bedeutung ausgehend, mit immer reinerem geistigerem Gehalt erfüllt werden (A. Dieterich, Mithrasliturgie 1903). Zu diesen Symbolgruppen gehört wesentlich auch die Erlöser- und Heilandsidee. Nach einer langen Vorgeschichte hat sie auf dem jüdisch-christlichen Religionsgebiet ihre bestimmte Ausprägung zum Christusgedanken erhalten und in Jesus ihre machtvollste, herrlichste Erfüllung gefunden. (Das letztgenannte Postulat aufs stärkste Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 1921, besonders S. 118 f., 130 f., 150, vgl. unser Schlußkapitel). Die allgemeine Gottesoffenbarung, die sich in den verschiedenen Lebenskreisen der Religionsgeschichte individualisiert, bekommt auf dem christlichen Boden nach der Seite des metaphysischen Inhalts wie der geschichtlichen Vermittlung eine Ausprägung, die trotz aller Parallelen und Anklänge so sonst nirgends voll zustandekommt, und dementsprechend einen ganz eigenartigen Ausdruck, eine bestimmte Abwandlung eines gemeinsamen Stammbesitzes der Menschheit an religiösen Ausdrucksformen. Dieser Lebenskreis der christlichen Offenbarung ist für unsere geschichtlich-persönliche Lage bestimmend geworden, ohne daß wir ihn darum aus der übrigen Geschichte als vermeintlich einzige Offenbarung supranaturalistisch herausheben müßten. In diesem geschichtlichen Zusammenhang ist unser persönliches Leben erwachsen; uns ist er als besonderes Erbe anvertraut damit wir ihn lebendig uns aneignen, ihn organisch weiterbilden und kommenden Geschlechtern überliefern.

Anders stünde es, wenn uns die Christusfrömmigkeit letztlich doch bloße Vorstufe wäre zu einer höchsten und abschließenden religiösen Stufe, zu einer „Religion des Geistes", für die alle Geschichte bloß Weg oder Umweg, das Ziel ihre Ueberwindung durch ein zeitloses Erfassen der ewigen Wahrheit wäre. Die Dogmatik einer solchen Religion hat seiner Zeit Ed. v. Hartmann im voraus geschrieben (die Religion des Geistes 1882), nachdem er diese Religion als

1. Im Christusleben kommt uns die Realität ewigen g lichen Lebens, ja Gott selber nahe; für die Christen Christus zu allen Zeiten der sichtbare Gott, der „Deus notus“ wesen[1]).

Gipfel der religiösen Entwicklung nachzuweisen gesucht (Das religiöse wußtsein der Menschheit 1882). Wir unterscheiden uns von Hartmann grun sätzlich darin, daß wir vor dem ewigen Leben des „Geistes“ die Geschichte nicht au sondern darin eingeschlossen wissen. Hätte Hartmann mit seinem „konkreten Mon mus“ vollen Ernst gemacht, so hätte er, wie sein Vorbild Hegel, bei einer metaph sischen Anerkennung der Geschichte anlangen müssen, so aber bleibt auch s Monismus abstrakter Art. — Uns ist Gott überzeitlich und übergeschichtli doch nicht zeit- und geschichtslos, Geschichte kein bloßes „Werk unserer B schränktheit“ (Schelling; vgl. Plotin, Die Mystik, Seb. Frank). Zeit und Geschich sind in Gottes ewiges Leben und Wirken eingeschlossen.

Der Christusgedanke ist uns also kein Ersatz, kein Hindernis, sondern d volle Ausdruck für unser Verhältnis zu Gott, und Gottes Verhältnis zu un Dieses Verhältnis zu Gott ist also kein vermitteltes in dem Sinn, als ob Chr stus ein Mittelwesen zwischen Gott und uns wäre. Dann könnte freilich vo voller Gemeinschaft mit Gott nicht mehr die Rede sein. Sondern Christus be zeichnet Gottes Kundwerden in der Geschichte, im Menschen — in der obige nicht pantheistischen, sondern ethischen Näherbestimmung! — „Christus“ ist ei symbolischer Ausdruck für die erlösende und versöhnende Nähe Gottes. Eben sogut können wir sagen: „heiliger Geist“ — ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν. Luther 2. und 3. Artikel bringen erst seinen Gottesglauben zum vollen Ausdruck. — So ist durch den Christusgedanken die Unmittelbarkeit unseres Verkehrs zu Got nicht unterbunden, sondern zu einem menschlich anschaulichen Ausdruck gebracht Diese Unmittelbarkeit ist freilich keine abstrakte, allgemeine wie im reinen Theis mus und in der reinen Mystik; Gott kommt uns nahe in ganz bestimmten Er lebnissen geschichtlich-persönlicher Art. Dies persönliche Wesen auslöschen müs sen, um zu Gott zu gelangen, ist nur scheinbar Unmittelbarkeit, in Wahrhei starre Transzendenz. Vgl. Schäders Theozentr. Theologie II (wie zu Kap. 3 Bd. I

[1]) Daß in der Idee des Christus als Deus notus (Luther) ein allgemeines religiöses Motiv sich kundtut, das hat Feuerbach klar gesehen, aber auch seine spezifisch christliche Abwandlung erkannt (SW. ed. Jodl-Bolin 6, 173 f 7, 375 ff.). Die „Kyriologie“ als eine den Erlösungsreligionen gemeinsam Erscheinung zeigen besonders anschaulich die Uebertragungen und Studien von R. Otto (Texte zur indischen Gottesmystik 1917; s. dazu meine Besprechung in Protest. Monatshefte 1920, 3/4, 5/6), von H. Schomerus (Çaiva Siddhanta Eine Mystik Südindiens 1912), von H. Haas (Amida Buddha unsre Zuflucht Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhavati-Buddhismus 1910). So ist uns der Christusglaube die bestimmt christliche Ausprägung eines den höheren Religionen gemeinsamen Gutes. Die Besonderheit des Christentums bestehe nach der metaphysischen Seite in der in Kap. 5 (Anhang gegebenen Näher bestimmung des Erlösungsgedankens, nach der geschichtlichen Seite in den starken von Jesus und seinem Lebenskreis ausgehenden Erlösungskräften. Darin sind die Grundsätze für eine charakter- wie verständnisvolle Vertretung des Missions gedankens gegeben.

2. Gott kommt uns nahe in diesem unserem Leben, in der dischen Wirklichkeit. Nur wenn wir Gott in dieser Wirklichkeit aben, werden wir seiner ganz gewiß[2]).

Der Christus ist mir Gott, sofern er in Menschen wirkt als Geist er herben, erziehenden, auch vergebend sich opfernden, stellvertretend ie Schuldfolgen auf sich nehmenden Güte. Er ist mir der Mensch, ofern er die Gottheit aufgenommen hat in seinen Willen, sofern er m sein ganzes Innere weiht und den Brüdern dient in der Wahrheit und in der Liebe. — Beides zusammengefaßt: Christus ist das eue Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das im Neuen Testament it dem höchsten von der Kreatur zu entlehnenden Bilde „Gottesndschaft" genannt wird. In diesem Verhältnis bleibt beides bewahrt: die ehrfurchtsvolle Unterordnung und die innigste Verbindung. Die ewigen Urgefühle der Frömmigkeit, das Gefühl des Abstands, des ganz Anderen" (Otto) bleiben als Voraussetzung enthalten in dem Gefühl des Weilendürfens in der heiligen, seligen Nähe Gottes nd seines Wohnens in den von ihm dazu Erkorenen und Gewürdigten. Auch dem bekannt Gewordnen bleibt etwas vom „fremden Gott" (vgl. Harnacks Marcion).

Das wird noch klarer, wenn wir uns auf den irdisch-menschlichen Boden stellen, auf dem allein das Christuserlebnis möglich ist. Es t die Gemeinde, die Kirche im innerlichsten und zugleich umfassendsten Sinn, das corpus mysticum Christi, das auf keine Kirchen- nd Religionsgemeinschaft, ja nicht auf die Christenheit allein festelegt ist, eine Gemeinschaft, die durch alle Welt geht, die aber bestimmte, geschichtliche Gestalt gewonnen hat im Wirkungskreis Jesu on Nazareth. Aus diesem Kreis hebt sich wieder heraus die Schar er wenigen Auserwählten, der Gottesstreiter und Gottesträger, der eidenden und überwindenden Gottesknechte, in denen sich das Christusleben vor andern verkörpert und zu denen wir aufschauen, vor allem u dem Einen, von dem unser Schlußkapitel noch besonders zu reden aben wird. So können wir an der Christus-Wirklichkeit teilnehmen n aller Ehrfurcht vor dem Geheimnis, im vollen Bewußtsein unseres bstandes von den Wenigen, die wie Paulus sprechen konnten: „Ich ebe, doch nun nicht ich, sondern der Christus lebt in mir." Wir erden mit den Sprechern von Jes 53, mit dem Täufer von Joh 1 ekennen: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit . . . durch seine Wunen sind wir geheilt" . . . agnus dei, qui tollis peccata mundi, mise-

[2]) Vgl dazu unsere Heraushebung des idealistischen und des realistischen Elementes der Religion in Kap. 4, S. 93 ff., Haering, Chr. Glaube[1] 112.

rero nobis“ [3]). Wir werden aber, in klarer Empfindung unseres
stands von jenen, dennoch auch aktiv teilnehmen dürfen am Leben
Christus: in der Form des gegenseitigen Füreinandertragens
»Einstehens, wie es uns Paulus und Luther in ihrer Gemeindee
am schönsten und einfachsten Jesus in der 5. Bitte des Vaterunse
eingeprägt haben (vgl. Luther: „so isset mein Nächster mich wieder

Anders ausgedrückt: wir haben einen neuen Inhalt des Gott
gedankens: Gott als Liebe thront nicht im Himmel, sondern geht
Irdische, Menschliche ein [4]). „Sehet dies Wunder, wie tief sich

[3]) Damit soll der Gefahr begegnet sein, vor der uns G. Wehru
warnt in einer Stelle seines schönen Vortrags über „Gottesfrieden und Gott
kraft im Protestantismus“. „Es wird von uns nicht erwartet, daß wir J
Kreuz tragen, sein versöhnendes Leiden wiederholen. Das können wir nie
es geht über unsere Kraft, es ist nicht unser Beruf. . . . Alle Schwärme
kommt von der Vermengung von Jesu Kreuz und unserem Kreuz“ (Protest
tischer Geist. Zwei Vorträge. Münster 1921, S. 37 f.). Die inklusive, d
Leben und das Kreuz der Christen einschließende Bedeutung des Christusleide
ist mit erfreulicher Klarheit herausgearbeitet bei Steffen, Das Dogma vo
Kreuz 1921, 155 ff.; zu beachten auch bei ihm die Vorbehalte.

[4]) Hier löst sich die Schwierigkeit des Gottesproblems, die darin beste
daß auch für den religiösen Menschen in Gott Bestimmungen enthalten sin
die über den Gedanken „Persönlichkeit“ hinausgreifen. Im Christusglaub
löst sich die Antinomie, die in der Forderung der Persönlichkeit wie der Uebe
persönlichkeit Gottes liegt. (S. die Arbeiten in der ZThK 1911 von Simme
1913 von Bornemann und 1914 von Barth: die letztgenannte Arbe
kommt unserer Auffassung am nächsten.

Als Christus steigt Gott in die Gegensätze menschlichen Bewußtseins- u
Persönlichkeitslebens herab. Das „Persönliche“ ist also im Wesen Gottes ein
geschlossen, erschöpft es aber nicht. Die Termini mit „über“ finden in Fichte
späterer Wissenschaftslehre (vor allem den Darstellungen von 1812—13) ihr
scharfe, eindeutige Bestimmung und tiefgreifende Begründung (Ueberfein, Ueber
wirklich, Ueberempirisch, Ueberlogisch, Ueberfaktisch, Uebersinnlich, Ueberficht
bar). Sie haben sämtlich inklusive, nicht exklusive Bedeutung
So auch unser „Ueberbewußt“, „Ueberpersönlich“, „Uebergeschichtlich“, „Ueber
zeitlich“; recht verstanden auch das „Ueberweltlich“, „Uebernatürlich.“ In diesen
einschließenden Sinn haben wir zu unterscheiden zwischen dem überweltliche
„Sein“ Gottes und seinem innerweltlichen „Dasein“ (so Fichte seit 1804). Diese
über all unsere menschlichen Begriffe Hinausragende im Wesen Gottes ist durch
das „über“ besser angedeutet als durch die bloße via negationis. Die Bezeich
nung Gottes als des „Unbewußten“ (Hartmann) legt das naturalistische Miß
verständnis (= Unterbewußtes) allzu nahe: mindestens aber bleibt man dann
in dem Korrelatverhältnis „bewußt-unbewußt“ hängen, gelangt also über di
Sphäre der Reflexion nicht hinaus, was doch die Absicht ist. Bei unserer Be
zeichnungsweise sind solche Mißverständnisse ausgeschlossen. Noch sei betont
daß nicht etwa bloß die Spekulation auf das Ueberschreiten der Persönlichkeits
grenze führt, sondern das Wesen der Frömmigkeit selber nach ihrer einen Be
wegungsrichtung. Dem Deus notus steht der „verborgene“ Gott gegenüber

ichste geneiget; sehet die Liebe, die ganz sich als Liebe nun zeiget."
ieser Inhalt kann uns gewiß werden nur in einer neuen Offen-
rungsform: „sie wird ein Kind, trägt und vertilget die
ind . . ."

Dieser Tatbestand weist uns hin auf eine doppelte Voraussetzung.
er Christusgedanke enthält: 1. ein übergeschichtliches, 2. ein ge-
ichtliches Element. Das ist nichts anderes, als das oben religiös
ngedeutete auf eine theologische Formel gebracht. Den Begriff „Ge-
ichtlich" fassen wir im weitesten Sinn, nicht bloß in dem des ein-
lig Historischen. „Uebergeschichtlich" bedeutet uns mehr als Ueber-
türlich[5]). Schon alles geschichtliche Leben steht über der bloßen
atur. Religiöses Leben führt nicht bloß über die Natur, es führt
er die Welt hinaus — und steht doch zugleich in ihr drin. Der
ristliche Gottesglaube ist nicht wie der rationale Theismus bloß an
r Natur, sondern an der Geschichte orientiert. Die Frage des Na-
rwunders wird dadurch zu einer sekundären Frage. Der Fehler
r alten Christologie war ihre Orientierung an dem Verhältnis
n Natur und Uebernatur. Die Folge war die Unmöglichkeit ihrer
edankenmittel; und das Nichterreichen dieses Zieles mit diesen
itteln. Ein Verhältnis des Menschen zu Gott kann auf dem Boden
r Natur nicht gefunden werden; die Uebernatur, das Supranaturale
nur ein Widerspiel zur Natur, trägt also selbst grundsätzlich natur-
ften Charakter.

Die Christologie kann daher heute nicht mehr Verhältnisbestim-
ung zweier Naturen sein, sondern Bestimmung des Verhältnisses

. Otto; s. von ihm jetzt die schöne Ausführung über den „verborgenen Gott"
i Chrysostomus ZThK 1921; zum Deus absconditus bei Luther s. Katten-
sch, Festgabe für J. Kaftan 1920; auch Seb. Frank unterscheidet Gott an
h und für unser Bewußtsein.

[5]) Den Unterschied von „überempirisch" und „übernatürlich" betont F. J.
ch midt, Zur Wiedergeburt des Idealismus 1908, S. 94 ff., und zeigt die
fachen der Verwechslung von beidem. Im genuin religiösen Erleben liege
r das Erste; das Zweite sei theologische Deutung — Unsre Unterscheidung
n „übernatürlich" und „übergeschichtlich" greift weiter; vgl. meine Ausführung
er den Unterschied von Natur und Welt in ZThK 1914, 207. Diese Ueber-
ndung der supranaturalistischen durch geschichtliche, ethische und religiös-
etaphysische Kategorien ist in steigendem Maß Gemeingut der systematischen
heologie aller Lager geworden; hierin sind Männer wie Kähler, Schlatter oder
ymels Erben Ritschls geworden. Hier liegt auch der Unterschied, der uns
otz mancher Berührungspunkte von der gnostisch kosmologischen Christologie
Steiners trennt. Uns liegt wesentlich im ethischen, geschichtlichen, reli
iösen Inhalt das Metaphysische, ihm wesentlich im kosmologischen Inhalt und
iner übersinnlichen Erkenntnisweise.

zwischen dem übergeschichtlichen göttlichen Leben und der geschicht
Form seiner Offenbarung. An Stelle der alten naturhaften Kateg
erhalten wir ethische, geschichtliche und religiöse Kategorien.

Christologie ist nicht nötig für den einzelnen frommen Chr
Allein die theologische Reflexion stellt heraus und bringt zu gr
sätzlicher Erwägung, was schon im frommen Leben und Denken j
angelegt ist (vgl. G. Lasson, Grundfragen der Glaubenslehre 1

Die beiden Elemente, das geschichtliche und das übergeschicht
sind im lebendigen Christusgedanken enthalten. Ihre Herauslö
ist das Ergebnis einfacher Analyse. Es bleibt die Aufgabe der E
these: ihr positives Verhältnis zu bestimmen.

a) Der geschichtliche Faktor.

Seine Form ist jedenfalls menschliches Leben und zwar sitt
religiöses Leben. Insoweit hat die „anthropozentrische" Christol
durchaus recht. Eine andere würde nicht zeigen, *wie* uns geho
wird. Die Frage ist nur: wo finden wir dieses menschliche Leb
Die erste Antwort lautet: in Jesus. Diese Antwort hat die Geschi
der Religion gegeben. Sie wird nicht zurückgenommen werden. A
sie ist nicht vollständig, darum nicht erschöpfend und abschließe
Welcher Jesus soll es sein? Der Jesus der kritischen Forschung? W
haben kein abschließendes historisches Jesusbild; wir haben die n
endende historische Arbeit, die ihre relativen Ergebnisse von Zeit
Zeit in einem Jesusbild fixiert. Religiös zu werten ist diese un
müdliche Arbeit selbst, mit allem was sie an notwendigen Folgerung
in sich schließt; nicht aber ist eines ihrer vorläufigen Ergebnisse abso
zu setzen.

Also ist es der „Jesus der Geschichte", d. h. nicht das kün
lich erzeugte Jesusbild der Historie, sondern die unmittelbar wi
same Kraft der gelebten und erlebten Geschichte? Ja. Aber damit
die Größe „Jesus" überschritten. Im Zeugnis der Apostel, im Leb
der Christenheit wird bewußt oder unbewußt über den geschichtlich
Jesus von Nazareth hinausgeschritten. Das ist kein Werturteil, das
schlichte geschichtliche Tatsache seit Paulus' Tagen. Jesus hat schöp
risch gewirkt, d. h. er hat überall das schlummernde ursprüngli
Gottesleben geweckt. Aus tausend Fäden webt sich das Christusb
einer jeden Zeit. Jesus wirkt und lebt, aber sein Wirken und Leb
ist Glied einer Kette, ist der Umschaltepunkt eines mächtigen elekt
schen Stromes, der durch die Geschichte fließt. Der Strom hei
Christus. Den Anteil Jesus an dieser Gesamtwirkung kann n
historische Abstraktion herauszulösen suchen. Für das unmittelb

eligiöse Leben ist Jesus aufgenommen in die Gesamtwirkung des Christus". Von dieser haben wir auszugehen.

Das geschichtliche Element ist also umfassender, aber doch zugleich konkreter, individuell bestimmter Art (wie alle, auch die umfassendsten geschichtlichen Gemeinschaftsgebilde). Aus dem inneren eben der Christusgemeinde, wo nach Luthers Wort „einer dem andern ein Christus" ist, heben sich scharf umrissene Charaktergestalten eraus; nach Jesus und Paulus kommt ein Augustin, ein Franziskus, n Luther und Zinzendorf. Sie alle zusammen und um sie her viele ngenannte und Unbekannte, die ganze „Wolke der Zeugen", bilden en geschichtlichen Faktor. Das entlastet unsere Untersuchung des geschichtlichen Faktors von der Frage, die erst als ein Teilproblem in Betracht kommt und die grundsätzliche Lösung schon voraussetzt: von der Frage nach der bleibenden Bedeutung Jesu selber innerhalb der geschichtlichen Glaubenswelt. Darüber siehe unser Schlußkapitel 7.

Wir könnten nun diese individuell-geschichtliche Kollektivgröße unter em wissenschaftlichen Gesichtspunkt zergliedern, ihn etwa auf seine sozialpsychologische Struktur untersuchen. Nicht so die religiöse Betrachtung. Sie schaut das geschichtliche Leben unter dem Gesichtspunkt einer metaphysischen Bedeutsamkeit. So wenden wir uns weiter zu dem

b) übergeschichtlichen Faktor.

Uebergeschichtlich ist er, d. h. nicht getrennt von der Geschichte, nicht ungeschichtlich; eine übergeschichtliche Kraft in der Geschichte, die metaphysische, besser „metahistorische" Seite des geschichtlichen Lebens. Also keine zweite Natur im Sinn des „exklusiven Supranaturalismus", keine andere Wesenheit und keine andere Kausalität neben der menschlich-geschichtlichen, sondern dieselbe in vollständiger Auffassung in ihrer metaphysischen Tiefe, sub specie aeternitatis geschaut, — so schaut das fromme Gemüt die irdischen Dinge als Offenbarungen Gottes, als „Handlungen des Universums auf uns", insbesondere als gesta Dei per homines".

Es kann sich also streng genommen nicht um zwei verschiedene Wirklichkeiten, sondern nur um zwei verschiedene Kategorien oder Gesichtspunkte handeln, in denen wir das Wirkliche erfassen und beurteilen, Kategorien allerdings, die in dem letzten Geheimnis alles Wirklichen ihren Grund haben müssen. Aus dem einheitlichen, doch in sich reich gegliederten Erlebnis des Wirklichen heraus, drängen sich diese entgegengesetzten Gesichtspunkte heraus, um durch ihre innere Auseinandersetzung hindurch zu vertieftem Erlebnis und Erkennen dieses Wirklichen hinzuleiten und so zu ihrer Harmonie sich durchzuringen.

Es gilt also zunächst einmal scharf zu sondern die geschich
und die übergeschichtliche Auffassung desselben Erlebnisstandes. W
besteht die eigentümliche Art und Leistung ei
jeden, abstrakt für sich betrachtet? Und was lei
sie vereint, in ihrem konkreten Beisammensein
trachtet?

1. In abstracto könnte man die Leistungen auf Idee
Geschichte ausschließend verteilen, wie unsere großen R
nalisten Kant, Fichte, Biedermann in ihren an die Tradition
philosophischen Scholastik sich anschließenden Gedankengängen sie
teilten, und wie es vielfach heute noch geschieht.

Das übergeschichtliche Moment wird dabei näher gefaßt
reine Denkbestimmung, als Gültigkeit, also etwas schlechtweg Unn
liches; das Geschichtliche dagegen als bloße Wirklichkeit ohne id
Bedeutung. Das übergeschichtliche Moment leistet dann die
gründung, und gibt mit dieser Begründung die Gewähr für
Wahrheit des Christusglaubens. Das geschichtliche Moment
gegen vertritt die Wirklichkeit des Christusglaubens und -lebe

Wenn man die Gegensätze so einander gegenüberstellt, dann bl
freilich nicht einzusehen, wie die psychologisch-geschichtliche Wirklich
irgend etwas beweisen soll für die Wahrheit, und wie die Wahrh
ihren Niederschlag, ihre Verwirklichung finden soll in einem empiris
geschichtlichen Bestand. Wir haben dann zwei getrennte Glieder
der Hand: eine wirklichkeitslose Wahrheit und eine wahrheitsl
Wirklichkeit. Man hat vollständig vergessen, daß die ganze Unt
scheidung beider Glieder nur möglich ist auf Grund einer gemei
samen Voraussetzung: aus dem einheitlichen Erlebnisinhalt allein ka
das logische und das empirische Element durch Abstraktion heraus
präpariert werden. Unmittelbar gegeben ist weder das eine noch d
andere.

Eines ist freilich unbestreitbar, und unter dieser Voraussetzu
wäre das Verfahren richtig und zureichend: rein theoretisch-logis
Wahrheiten lassen sich nur aus dem formalen Zusammenhang
ratio ableiten und rechtfertigen. Allein das gilt nur für die mat
matischen und logischen Wahrheiten und auch für diese nicht
bestritten und unbedingt.

Sowie wir aus dem rein formal-analytischen Verfahren heraus
treten und irgendwelche Inhalte denkend rechtfertigen wollen, müs
wir bei der Erfahrung, dem Historischen im weitesten Sinn, A
leihen machen. Zwischen beiden, den formal logischen und den
fahrungswahrheiten stehen in der Mitte die ursprünglichen Synthe

er Vernunft. Ihre Erhebung, das sog. transzendentale Verfahren, eht von dem erfahrungsmäßigen Bestande der Wissenschaften und er Kulturtätigkeiten aus und sucht dann allerdings in ihnen ein reines, ch selber tragendes System von Vernunftgrundlagen aufzuweisen; llein auch hier kann der Vernunftbeweis das Historische nicht ganz ntbehren; sonst ständen ja auch die apriorischen Wahrheiten in der uft oder vielmehr im luftleeren Raum und wären auf Erfahrung gar icht anwendbar. Es bleibt dabei: Begriffe ohne Anschauungen sind leer.

Vollends die inhaltvollen sittlichen und religiösen Wahrheiten nd nicht in sich selber ruhende reine Vernunftwahrheiten: sie haben hren Sinn nur als Wahrheit von Erlebnissen und Taten, als gelebte nd erlebte Wahrheiten. Das schließt nach dem Vorhergehenden einen priorischen Gehalt und eine transzendentale Untersuchung dieses Ge- altes keineswegs aus; es kann nur nicht von allem Empirischen rest- os isoliert werden; er verlöre damit seinen eigenen Sinn.

2. Trifft also die einzige Voraussetzung nicht zu, unter der die bsolute Trennung von metaphysischer Wahrheit und geschichtlicher Virklichkeit möglich wäre, so ist Grund und Art ihrer Zusammen- ehörigkeit genauer zu begründen. Bisher suchten wir Wahrheit und Virklichkeit zu unterscheiden; durch Analyse dieser beiden Begriffe hat ch gezeigt, daß sie nicht gänzlich beziehungslos auseinanderfallen önnen, sondern einen Hinweis aufeinander enthalten. Dieser Hin- eis stellt sich immer klarer heraus, wenn wir die verschiedenen er- enntnistheoretischen Bedeutungen herausstellen, die den Begriffen Wahrheit und Wirklichkeit innewohnen können. Ausschließend verhalten ch Wahrheit und Wirklichkeit nur in ihrem abstraktesten Sinn als Disjunktion von reiner Geltung und reinem Gegebensein. Selbst ann sind sie mindestens noch gemeinsame Glieder einer Disjunktion. Diese äußersten Grenzfälle passen auf unsere Gegenstände nicht. Weder as rein Historische, noch das rein Geltungsmäßige kann aus dem atbestand des religiösen Lebens restlos isoliert werden. —

Bleibt für beide Worte je eine doppelte Bedeutung:

Wirklichkeit a) = rein historische, empirische Existenz,
b) = metaphysische Wahrheit.

Wahrheit a) = reine Geltung,
b) = metaphysische Wirklichkeit.

M. a. W.: Die Begriffe Wahrheit und Wirklichkeit werden aus Gliedern einer Disjunktion zu Gliedern einer Reihe. Außer den beider- itigen Grenzpunkten a besteht ein gemeinsamer Treffpunkt b.

In der Tat spricht man ja (Fichte) auch von historischen Wahr- eiten, womit ja schon anerkannt ist, daß auch das Historische

nicht ohne „metaphysischen", d. h. überempirischem Gehalt ist, und nach kantischen Grundsätzen auch nicht sein kann. Gemeinsamer Oberbegriff wird nun die Wahrheit, und wir unterscheiden:

Wahrheit a) als empirische Wirklichkeit,
„ b) als reine Geltung,
„ c) als metaphysische Wirklichkeit.

Wie verhalten sich zu diesen 3 Wahrheitsbegriffen unsere beiden Momente?

a) Die Wahrheit als empirische Wirklichkeit wird vorzugsweise verbürgt durch das geschichtliche Element (bzw. unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt).

b) Die Wahrheit als reine Geltung, oder sagen wir bei den religiösen Wahrheiten: der reine Geltungsgehalt derselben, wird gewährleistet vorzugsweise durch das übergeschichtliche Element (bzw. unter dem übergeschichtlichen Gesichtspunkt).

c) Die Wahrheit als metaphysische Wirklichkeit wird für uns begründet nur durch das Ineinander des geschichtlichen und übergeschichtlichen Elementes, das Sichergänzen und Sichaufeinanderbeziehen beider Gesichtspunkte.

a in seiner Isolierung ist wesentlich Sache der historischen Erforschung der religiösen Wirklichkeit, z. B. des Lebens Jesu.

b in seiner Isolierung fällt ganz wesentlich unter das Interesse der theologischen bzw. religionsphilosophischen Reflexion; sie besinnt sich auf die rationalen, logischen, auf die Geltungsmomente im religiösen Leben und arbeitet diese heraus. Aber sie muß sich dabei gegenwärtig halten, daß das Leben, das sie verstehen und rational würdigen will, diese rationalen Gesichtspunkte nur als einen ihrer Bestandteile in sich schließt, daß diese ihren Sinn verlieren ohne ihre beständige Ergänzung durch die andern, irrationalen.

Einzig und allein c vertritt das Interesse des religiösen Lebens selber, wie es aller historischen Erforschung wie aller spekulativen Verarbeitung voraus und zugrunde liegt, worein sie alle beide als in die übergreifende Einheit des Lebens wieder einmünden.

a und b sind Teilmomente, die beide nur in abstrakter (philosophischer und historisch-wissenschaftlicher) Reflexion aus dem unmittelbaren Erlebnisbestand herausgehoben werden können; in c haben wir den übergreifenden Faktor. Der metaphysische Glaube baut sich auf dem empirisch-geschichtlichen Erlebnis und seinem ihm innewohnenden aprioriischen Geltungsgehalt auf, ist aber aus keinem von beiden abzuleiten, noch auch aus ihrer bloßen Summierung, sondern faßt beide überbietend zusammen und ordnet sie sich als Teilmomente ein.

Damit haben wir ein wichtiges Ergebnis, ja den eigentlichen systematischen Einheitspunkt unserer ganzen Deduktion gewonnen: die Wahrheit des Christusglaubens im vollen metaphysischen Sinn, der den empirischen und den logischen Sinn nur als Teilmomente in sich schließt, haben wir nur im ungeteilten Ineinander des Geschichtlichen und des Uebergeschichtlichen, des Historischen und des Zeitlosen. Für das unmittelbare Erleben sind diese objektiven Elemente und subjektiven Gesichtspunkte unlösbar verschmolzen, für die theoretische Untersuchung treten sie relativ auseinander, ohne je völlig auseinandergerissen werden zu können.

Wir sind bei dieser letzten Deduktion (die zur Vermeidung weitgreifender erkenntnis-theoretischer Untersuchungen in der abgekürzten Form begrifflicher Exposition gegeben werden mußte) vom übergeschichtlichen Element, vom Begriff der Wahrheit ausgegangen und haben gezeigt, wie er ohne das geschichtliche Element selber nicht zur vollen Geltung kommt. Wir können umgekehrt auch zeigen, wie das Geschichtliche als solches nicht voll erfaßt werden kann ohne den übergeschichtlichen Gesichtspunkt der überzeitlichen Wahrheit. Gehen wir nun der Sache auch von dieser Seite her auf den Grund und fragen: Was an der geschichtlichen Ueberlieferung hat denn tatsächlich noch immer die tiefste Wirkung hervorgebracht, die Revolutionierung der Herzen und Gewissen, den „Anstoß zu einer ewigen Bewegung"? Worin liegt für die feiernde Gemeinde die fühlbare Gegenwart des Göttlichen, und worin der stärkste Antrieb für die Heiligung wie für die Betätigung des Gemeinschaftssinnes, der Bruderliebe im nächsten und im weitesten Kreis? Doch nicht in dem rein Historischen als solchem, auch nicht in dem Geschichtlichen nach seiner rein menschlichen Größe und mit seiner tausendfachen Verstärkung durch das Echo der Weltgeschichte: Vielmehr in dem Geschichtlichen nach seiner übergeschichtlichen, metaphysischen Bedeutung. Die Tiefendimension, das Transparente daran, „das ewig Licht geht da herein . . .", das hat noch zu allen Zeiten die Herzen bezwungen und tut es heute noch. —

Also auch von dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit aus müssen wir zurückgreifen auf den Gesichtspunkt der Wahrheit, wenn jener zu seiner vollen Geltung kommen soll. Das historische „Erklären" bleibt bescheiden bei den innerweltlichen Zusammenhängen stehen; anders das religiöse Auffassen und Deuten dieser innerweltlichen Tatsachen und Zusammenhänge. Wenn ferner Frommsein bedeutet: in der Wirklichkeit die Spuren Gottes wahrnehmen, für das Handeln des Un-

endlichen unser endliches Gemüt offenhalten, so geschieht das doch
im Sinn des Redners über die Religion nicht ohne Abstufung.
es keine Geschichtsforschung gibt ohne ein Prinzip der Auswahl
auch kein geschichtliches Erleben und geschichtlich-religiöses Erl
ohne ein unmittelbares Feingefühl für das Wertvolle und mi
Wertvolle in der Geschichte, ein Feingefühl, das dann vom geschi
lichen und geschichtlich-religiösen Denken zum bewußten Grundsatz
gestaltet wird. Gerade weil wir keine äußerlich wahrnehmbaren Gre
ziehen zwischen weltlichem und heiligem Geschehen, zwischen natürli
und übernatürlicher Kausalität, müssen wir innerhalb dieses Gesa
geschehens Wertabstufungen vornehmen. Und eben auf Grund je
Offenheit für das Große und Gute bei allen Völkern und Zeiten
auf allen Lebensgebieten, aber auch für die Abgründe der Verkeh
heit und der Schuld, können wir um so unbefangener jene Höhepun
der menschlichen Geschichte würdigen, wo sie uns ihre innerste Se
zeigt, ihre menschlich-göttliche Bedeutung enthüllt.

Wie es also religiöse Wahrheit im vollen Sinn nicht gibt oh
ihre geschichtliche Verwirklichung, an der sie erlebt, durch die hi
durch sie geschaut, in der sie gegenwärtig fühlbar werden kann,
gibt es umgekehrt wahre Wirklichkeit (Wirksamkeit) im religiösen Si
nur auf Grund der als innerlich notwendig erlebten metaphysische
Deutung und Bedeutung dieser geschichtlichen Wirklichkeit. Im rel
giös-metaphysischen Wahrheitsbegriff in seinem Z
sammenstimmen mit dem in seiner metaphysischen Tiefe erfaßten G
schichtsbegriff haben wir so den Einheitsgrund für die Zusa
menfassung der geschichtlichen und der übergeschichtlichen Element
unter einem Gesichtspunkt. Von beiden Seiten her ist die Syntheſ
vollzogen zwischen zwei Begriffen, die selber je eine inhaltsreiche Sy
these in sich schließen.

Mit dem zuletzt Ausgeführten haben wir den Anschluß gewonne
an unsere im 4. Kapitel vollzogene Analyse des Geschichtsbegriffe
Geschichte im Sinne Fichtes, Schellings und Hegels ist ein lebendig
Ineinander von Idee und Erfahrung, Metaphysischem und Historischen
das „Historische" ist ein Teilmoment der „Geschichte". Dieses E
gebnis unseres 4. Kapitels können wir hier unserer Betrachtung ei
fügen, und so unsern synthetischen Wahrheitsbegriff durch den sy
thetischen Geschichtsbegriff ergänzen. Erst in dieser Synthesis zwei
synthetischer Einheiten erreichen wir den Gipfel, von dem aus s
unsere ganze Deduktion übersehen läßt. Die Geschichtsreligion i
großen Sinn, die an der in ihrer metaphysischen Tiefe erlebten G
schichte ihren Beziehungspunkt für das Erleben des Göttlichen h

Schleiermacher, Schelling), wird so in Beziehung gesetzt zu einer idealistisch-geschichtlichen Weltansicht, die dem Historischen metaphysischen Hintergrund gibt, und das Metaphysische nicht als rein rationale, inhaltleere Form, sondern als überrationales, inhaltvoll schöpferisches Prinzip auffaßt, dessen Ausstrahlung die Geschichte ist. Die idealistische Weltansicht ist dabei freilich wesentlich ergänzt worden durch starke realistische Elemente; deren Quellort fand sich uns im vollerfaßten Begriff der Geschichte, und im metaphysischen Wahrheitsbegriff, wie er in der Religion zur Vollendung kommt.

So finden wir die Wahrheit des Christusglaubens gewährleistet weder durch die Geschichte für sich allein, noch durch die Gültigkeit des für sich genommenen reinen Gedankens, sondern durch die Idee in ihrer geschichtlichen Erscheinung (im Ganzen des Christuslebens), und wiederum durch die Christusgeschichte in ihrer Verklärung durch die Idee[6]).

[6]) Wir haben die Ausdrücke „Idee" („Prinzip") in unsrer Deduktion wegen ihrer Vielseitigkeit vermieden, und an ihre Stelle den Begriff der Wahrheit und Wirklichkeit gesetzt. Wir können den Ausdruck „Idee" jetzt einsetzen. In ihm liegt jedenfalls mehr als im bloßen Allgemeinbegriff, mehr auch als in dem kantisch unwirklichen" Begriff des zu verwirklichenden Ideals. In ihm liegt vielmehr die Beziehung eingeschlossen, die zwischen dem empirisch Wirklichen zum „Ueberwirklichen" besteht. Sein Korrelatbegriff in die Erscheinung. Unter dem Gesichtspunkt der Idee wird das Wirkliche verstanden als Erscheinung eines Ueberwirklichen, und dieses als Idee enthält die Beziehung auf seine Erscheinung in sich. Dieser Korrelatcharakter befähigt den Ideebegriff, die metaphysische Beziehung, die im religiösen Wirklichkeitsverhältnis liegt, begrifflich auszudrücken. Seit Kant ist der Ideebegriff immer entschiedener in Beziehung gesetzt worden zu der als Geschichte verstandenen Wirklichkeit, vor allem von Fichte, Schelling, W. v. Humboldt, und abschließend v. Hegel (bei diesem in intellektualistischer Verengung, während Schelling und Humboldt ihn vor allem zur ästhetischen, Fichte zur ethisch-religiösen Weltdeutung in primäre Beziehung setzen). „Christusidee" nennen wir den religionsphilosophischen Ausdruck für die im Christuserlebnis eingeschlossene religiöse Erfahrung von der Christuswirkung, die ihrerseits eine eigenartige Ausprägung der Beziehung des übergeschichtlichen Gotteslebens zum wirklichen Leben der Menschen in Welt und Geschichte darstellt. Den Ausdruck „Prinzip" hat neuerdings Troeltsch wieder aufgenommen (und jetzt auch Otto, Das Heilige, 4. Aufl. 177 ff.). Troeltsch, Ges. Schriften II 418 „Es gilt, die Urgestalt und die in den Fortentwicklungen hervortretenden Offenbarungen des Wesens zusammenzufassen. Das Wesen kann nicht eine unveränderte und ein für allemal in der Lehre Jesu gegebene Idee sein. So hat der Rationalismus in der dogmatischen Gewöhnung an unabänderliche Vernunftwahrheiten und an das protestantische Schriftprinzip die Sache aufgefaßt. Das Wesen muß aber in Wahrheit eine Größe sein, die innere und lebende Beweglichkeit, produktive Kraft der Fortzeugung und Aneignung in sich enthält. Es kann überhaupt nicht mit einem Wort oder einer Lehre bezeichnet werden, sondern nur

Der unmittelbar Gläubige wird die Wahrheit des Christusglau
vorzugsweise von der Seite der geschichtlichen Erscheinung aus fa
der religiös-spekulative Mensch von der Seite der Idee her —
ausschließender Gegensatz oder ein Vorzug des einen oder des an
ist damit nicht gegeben. Er entsteht nur durch starre Dogmatisier
beider Standpunkte, und dieser wieder aus ihrer Intellektualisie
(Orthodoxie-Hegel).

Letzter Grund der Wahrheit ist uns also weder eine einma
Geschichtstatsache noch ein toter Lehrsatz dogmatischer oder rationaler
sondern das geheimnisvoll offenbare schöpferische Walten Gottes,
wir nach seiner uns Menschen faßbaren Seite in der Geschichte
leben; wir suchen es auszudrücken unmittelbar in dem Anschauun
bilde des „Christus", mittelbar in Begriffen wie dem der „Ide
die Alten haben es den „Logos" genannt.

Was wir so gewonnen haben, ist die grundsätzliche Ueberw
dung des Gegensatzes von Rationalismus u
Historismus, die in unserem 3. Kapitel mit ihrer Kritik ane
ander sich gegenseitig aufhoben. In dem Vollbegriff einer Geschich
der das „Historische", Einmalig-Individuelle, und das Metaphysisc
das ewig Allgemeingültige, als Teilmomente in sich schließt, und
dem Vollbegriff der Wahrheit, der beides enthält: empirische Wi
lichkeit einerseits, und apriorische Gültigkeit andrerseits, der als re
giös-metaphysische Wahrheit beide verbindet und in ihrer Ausschlie
lichkeit überwindet, haben wir die beiden begrifflichen Mittel gewonn
zur Lösung unsres Problems. Beide fassen wir zusammen im Begri
der Idee = Wahrheit der Geschichte und Geschichtlichkeit d
Wahrheit (im Unterschied vom bloßen Ideal im kantischen Sinn).

So gewinnt die Christusgeschichte Anteil an der metaphysische
Wahrheit des Gottesglaubens; diese Wahrheit vollendet sich in de
Geschichtewerden des göttlichen Lebens, wie es schon im 2. Jahrhunde
mit einem Begriff, der von vornherein Beweglichkeit und Lebensfülle in sic
schließt; es muß ein sich entwickelndes geistiges Prinzip sein, ein germinative
Prinzip oder ein Keimgedanke, wie Caird sagt, eine historische Idee i
Sinn Rankes, d. h. nicht ein metaphysischer oder dogmatischer Gedank
sondern eine Lebensziele und -werte in sich enthaltende und in ihrer Konsequen
und Anpassungsfähigkeit entfaltende geistige Triebkraft" (s. auch Troeltsc
Art. „Prinzip" RGG IV 1842 ff.; ZThK 1896, 205 f. Dagegen Reischle ZTh
1897, 248 ff.). Die Wirksamkeit des „Prinzips" ist nach Troeltsch nicht rei
kausaler, sondern teleologischer Art; sie greift über die Schranken des Raume
und der Zeit hinüber. Denn alle Finalität ist Gestaltung des Anfangs vo
Ziel aus. Was im Menschen werden soll, ist im Christus wirklich (Ebenbil
Gottes). — Vgl. dazu jetzt auch Troeltschs Ausführungen über den Gegen
stand der Historie und die Dynamik der Geschichte (Histor. Zeitschrift 1919 ff

er größte spekulative Genius und zugleich der tiefste Mystiker jener Zeit im Sinne des Christusglaubens mit kühnster Paradoxie ausgedrückt hat: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.

Wir haben nun dies Ergebnis noch zu bewähren, indem wir es an dem größten Einzelfall durchführen, den unsre religiöse Geschichte kennt. Erst wenn wir unsern gewonnenen Begriff der Geschichte ins Verhältnis setzen zu dem ihm untergeordneten Begriff des „Historischen", des Einzelnen, Individuellen, zeigt sich seine ganze systematische Fruchtbarkeit. Das entscheidende Mittelglied zwischen dem Metaphysischen, Allgemeinen, und dem Historischen, Individuellen, ist uns ja die Geschichte im Sinn der das Einzelne organisch in sich schließenden, seinen Reichtum in sich zusammenfassenden Totalität gewesen, und das Christusganze nach der begrifflichen Seite hin eine Anwendung dieses Begriffes. Die Totalität, selbst ein Individuum umfassendster Art, gliedert sich in einen Reichtum von sich schneidenden Gemeinschaftskreisen, diese Kreise wiederum in einen Reichtum von Einzelfunktionen und Einzelpersönlichkeiten, und diese wiederum teilen sich in (vorzugsweise) Führenden und (vorzugsweise) Geführten. (Dem vielverhandelten Problem des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft können wir dabei nicht nachgehen; das Gesagte muß genügen. Nur soviel: neben dem übergreifenden sozialen Faktor muß nun auch der in seiner sozialen Abhängigkeit nicht aufgehende persönliche Faktor zu seinem Recht kommen. Alle aber, Persönlichkeiten und Teilgemeinschaften, fanden in dem umfassenden Ganzen ihre Integration, wie dieses sich zu ihnen differenziert.) Es erhebt sich nun die doppelte Frage: kommt der Einzelpersönlichkeit, besonders der führenden Einzelperson, an der Wahrheit des Ganzen ein Anteil zu, und nach welchem Maßstab ist dieser Anteil zu bestimmen?

Die Antwort auf die 1. Frage kann nur die sein: das Geschichtsglied hat an der Wahrheit des Geschichtsganzen teil, weil das Verhältnis des Gliedes zum Ganzen kein ausschließendes, sondern ein einschließendes, kein bloß ideelles, sondern ein reales ist. Gewiß ist idealiter das Ganze vor dem Einzelnen; aber das Ganze ist (auch idealiter) ein Ganzes nur mit Einschluß von Einzelnem. Das Endliche, Individuelle steht für uns zum Unendlichen, Ueberindividuellen nicht im ausschließenden, sondern im einschließenden Verhältnis, ja es ist selbst ein Unendliches intensiver Art, und damit eine wesentliche Darstellungsform des Absoluten. Determinatio ist uns nicht negatio sondern positio; im Gegensatz zu allem Neuplatonismus, der uns seit anderthalb Jahrtausenden unsre Philosophie und Theologie verdirbt.

So ist uns das Historisch-Individuelle nicht nur wesentliches wertvolles Glied am Geschichtsganzen, sondern nimmt zugleich teil an der metaphysischen Bedeutung dieses Ganzen, und das Ganze hat diese seine Bedeutung nur in den Individuen.

Fragen wir 2. nach dem Maßstab für die Bestimmung Anteils des Historischen am Ganzen und an dessen metaphysischem Charakter, so scheidet für unser kritizistisch reguliertes Denken die logisch-ontologische Ableitung dieses Anteils. So wenig wie Individuen im Einzelnen selber, kann dieser ihr Anteil am Ganzen und am Absoluten logisch abgeleitet werden. Diese Anteilsbestimmung ist vielmehr nur nach geschichtlichen Maßstäben denkbar, nach dem Maß der Bedeutung eines Einzelnen für das Zustandekommen der Zusammenhänge, denen es angehört und auf die es wirkt. Damit ist schon gesagt, daß ein absoluter Maßstab für die Bestimmung dieses Anteils am Absoluten uns nicht gegeben ist, wie ja all unsere Erkenntnis des Absoluten eine relative ist (was etwas sehr anderes ist wie absoluter Relativismus). Unsre Wertmaßstäbe sind selbst historisch bedingt, wie die Gegenstände dieser Wertung es selber sind. Wir können nur messen innerhalb der nicht übersehbaren Zusammenhänge an den uns erkennbaren Zielen. Aber das läßt uns nicht verzagen. Denn wir wissen: auch das Begrenzteste hat einen Anteil am Absoluten, und spiegelt seine Herrlichkeit in unwiederholbarer, wertvoller Weise wieder. So kann uns auch diese relative Anteilsbestimmung einen Erkenntniswert vermitteln. Denn jener Anteil verteilt sich nicht gleichmäßig ohne Gradunterschied auf alle Individuen, sondern nach einer reichen Abstufung. Anfang und Ende dieser Stufenreihe sind uns zwar nicht gegeben; aber wir wissen, daß die uns zugänglichen Wertabstufungen nicht belanglos sind. Für das Absolute nicht, und für uns zweimal nicht: sie sind das, woran wir uns praktisch zu halten haben, aber auch vor der theoretischen Besinnung halten dürfen.

So liegt im Begriff des „Geschichtsganzen" bzw. „Christusganzen" zugleich der Angelpunkt für die rechte Würdigung des Historischen, Einzelnen im Ganzen der Geschichte und die Bestimmung seines Anteils an der ewigen Wahrheit. Haben wir dieses Historische, Einzelne im 3. Kapitel seiner allgemeinsamen Stellung entkleidet, so kommt es nun in dem neuen Zusammenhang zu seinem positiven Recht. Dadurch erst kann sich in voller Lichte zeigen, was wir mit unsrem Geschichts- und Wahrheitsbegriff gewonnen haben, wenn sich mit seiner Hilfe, durch seine Anwendung

if das Verhältnis von Geschichtsganzem und Geschichtsglied, Ge-
ichtszusammenhang und führender Einzelpersönlichkeit, Prinzip und
erson, die unsern Christusglauben heute bedrückenden Schwierig-
iten heben lassen. Denn diese Nöte sind dadurch entstanden, daß
an bisher Metaphysisches und Historisches, Ganzes und Glied,
rinzip und Person entweder starr in Eins gesetzt, oder schroff ge-
ennt, oder unklar vermischt bzw. unzureichend ins Verhältnis ge-
ßt hat; Lösungsversuche, die dem religiösen Denken selber nicht ge-
igten, und durch die historische Methode sämtlich abgeschnitten wur-
n (s. zu beidem Kap. 3). Beide, historische Methode wie grund-
ßliche religiöse Besinnung, haben uns gezwungen, endlich den be-
eienden Schritt zu tun: die grundsätzliche Beantwortung jener all-
emeinen Fragen, auch der Frage nach der Bedeutung der führenden
ersönlichkeit für Leben und Wahrheitsbegründung der Religion, ab-
trennen von dem Einzelfall, mit dessen Entscheidung man die all-
emeine Untersuchung bisher meist zusammengeworfen hat. Dann
st, wenn jene allgemeine Frage beantwortet ist — und unsre letzte
usführung über das Historische als wesentliches und wertvolles Glied
es Geschichtsganzen hat sie im Grundsatz beantwortet — können wir
it voller Unbefangenheit der Frage uns zuwenden, in der unsre
ntersuchung gipfeln soll: der Frage nach der religiösen Bedeutung
der Nichtbedeutung jener einen Person: der Person Jesu.

7. Kapitel.

Die bleibende Bedeutung Jesu im Rahmen des Christusglaubens.

Wir haben das Verhältnis der metaphysischen Christuswahrheit
ur geschichtlichen Wirklichkeit durch eine Erörterung des religiösen
Wahrheitsbegriffes und seines grundsätzlichen Verhältnisses zur Ge-
chichte im vorangegangenen Kapitel näher bestimmt. Es bleibt uns
och die besondere Frage übrig - für viele Leser dieser Schrift wird
e die Frage sein — die wir uns bis zum Schluß aufgespart haben:
Wie verhält sich zu diesem übergreifenden, geschichtlichen Ganzen
u dem „Christus des Glaubens" der „Jesus der Ge-
chichte"?

a) Steht er zu jenem Ganzen in einem nur zufälligen, oder in
inem notwendigen Verhältnis? Wie ist diese Zufälligkeit oder Not-

wendigkeit näher zu bestimmen? b) Und wenn in irgend einem Sinn von einem mehr als nur zufälligen Verhältnis die Rede sein kann werden wir dann nicht doch wieder abhängig [1]) von den Schwankungen der historischen Forschung und Kritik? Und wirkt dann nicht der Abstand der Zeiten so stark, daß ein Eduard v. Hartmann [2]) schließlich doch recht behält mit seiner Ansicht, nur die volle Trennung von Christusidee und Jesusperson könne unserem religiösen Leben die Wahrhaftigkeit, Klarheit und unbefangene Sicherheit wiedergeben, die ihm in den Jahrhunderten der Kritik und der ihr ausweichenden Apologetik verloren gegangen ist?

Aber auch in systematischer Hinsicht ist dieses Kapitel nicht Anhang, sondern Vollendung. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Frage, die wir am Schlusse unsres 6. Kapitels aufgeworfen, und die Grundsätze, die wir über das Verhältnis von Idee und Geschichte, von Geschichtsganzem und Geschichtsglied aufgestellt haben. Wenden

[1]) Vgl. die von Troeltsch (Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben 1911, S. 19) gestellte Alternative: ist die Beziehung des christlichen Gottesglaubens auf die Person Jesu „eine zufällige, rein historisch-faktische, eine pädagogisch und symbolisch schwer entbehrliche, aber doch von der Idee selbst nicht geforderte? Oder ist sie im Wesen der christlichen Idee unabänderlich und ewig eingeschlossen? Im ersteren Falle werden wir wesentlich unabhängig von der historischen Kritik, im zweiten Fall werden wir wesentlich abhängig von ihr." Unsere Antwort auf diese Alternative, die wir in diesem 7. Kapitel begründen, wird lauten: in bezug auf alles Historische an der Person Jesu (mit Einschluß seines „inneren Lebens") bleiben wir von der historischen Kritik wesentlich abhängig. Dagegen in bezug auf den metaphysischen Kern, der diesem wie allem wahrhaft persönlichen Leben innewohnt, je rückhaltloser es in den Tiefen Gottes begründet ist, sind wir von der historischen Kritik frei. Dieser metaphysische Kern ist unserem intuitiv persönlichen Erfassen zugänglich, während er sich restloser der historisch psychologischen Analyse entzieht; doch wir haben ihn nur in seinen Wirkungen, und diese Wirkungen sind für uns nicht herauszulösen aus der Gesamtwirkung des Christuslebens, der er angehört, und die als eine über alle geschichtlichen Einzelerscheinungen übergreifende Macht auf uns wirkt. In diesem Christusganzen allein ruht für uns die von Herrmann und anderen gesuchte Sicherheit des Offenbarungserlebnisses, und zugleich die Gegenwart des die Offenbarung vermittelnden geschichtlichen Mediums. Daran hängt die Möglichkeit des Christentums als Gegenwartsreligion, die heute einmütig gefordert wird von der religiös-radikalen Jugend und von einem Troeltsch (Art. RGG II „Erlösung", „Glaube und Geschichte") bis zu Theologen Kaehlerscher Richtung und bis zu jenem Stundenmann, von dem G. Herzog in seinem Vortrag „Wie redet Gott mit uns?" berichtet (Gott und Mensch, Heilbronn, Salzer 1912).

[2]) Ed. v. Hartmann, z. B. Das Christentum des Neuen Testaments, 1905 Vorwort S. XIII. Bei Hartmann kommt es dann folgerichtig auch zu einer Ueberwindung (oder Verflüchtigung) der Christusreligion in jeder Gestalt durch die „Religion des Geistes". S. dazu Anm. 21 zu Kap. 5.

ir sie von dem allgemeinen Geschichtsproblem an auf das Christus-
:oblem und von diesem wieder auf das Jesusproblem, so erhalten
ir folgende Regeln:

1. Jesus ist nicht isoliert zu würdigen, sondern im Zusammen-
ıng der ganzen religiösen Geschichte. Das geben sämtliche Theologen
:r historischen Richtung im Grundsatz zu; es muß nur damit Ernst
·macht werden.

2. Andrerseits geben auch Vertreter der „Idealchristologie" zu:
ınerhalb dieser Entwicklung nimmt Jesus eine bedeutende, ja die
ıtscheidende Stellung ein; er steht nicht einfach neben den anderen
rommen; er steht auch nicht bloß neben den andern Großen in der
·ristlichen Religion, wobei er in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν nach seinem
genen Worte klein heißen könnte — er ist uns mehr als sie alle;
ehr als irgend ein Bruder, mehr als irgend ein geistlicher Vater.
esus und Christus stehen in einer inneren, einer notwendigen Ver-
ndung. Aufgabe ist, die Art dieser Beziehung aufzuweisen, ihrer
igentümlichkeit gerecht zu werden. Wie jede Religion, die einen
rheber hat, zu diesem, so steht die christliche Religion zu der eröff-
:nden Persönlichkeit in einem ihr ganz eigenen, unwiederholbaren
erhältnis.

So reden wir im folgenden von Jesus vorwiegend nicht als von
nem Gegenstand historischer Forschung, sondern als von einer
röße des unmittelbar geschichtlichen Lebens. Allein mit aller Deut-
:hkeit muß es zuvor gesagt werden: vor dem Einfluß dieser histori-
jen Arbeit auf unsre Glaubensanschauung uns mit Hilfe jener Unter-
jeidung von Leben und Erkennen, Glauben und Wissen, Geschichte
ıd Historie in einen vermeintlichen sicheren Schlupfwinkel flüchten
wollen, wäre ganz und gar vergeblich. Es wäre aber auch glaubens-
s. Denn jenem geschichtlichen Gesamtleben, das an Jesus und das
euc Testament sich anschließt, ordnen wir die wissenschaftliche Er-
rschung der evangelischen Ueberlieferung durchaus ein; die historische
rforschung der Wahrheit, oder doch ihre grundsätzliche Anerkennung,
ıchdem sie einmal in den Geschichtskreis der Christenheit getreten, ist
ıs eine Forderung des Glaubens selbst, und so soll denn auch hier
:erst noch einmal von ihrer Bedeutung für unsre Frage die Rede
in, unter Hinweis auf das in Kap. 1 und 3 schon Gesagte. Unser
laube kann der Forderung des λόγον δοῦναι (I Petr 3 15 b) nur
ınn guten Gewissens nachkommen, wenn er seine ἀπολογία vor keinem
euer wissenschaftlicher Kritik ängstlich hüten zu müssen glaubt. Da-
it ist ein starker Einfluß der wissenschaftlichen Arbeit auf unsre
ligiöse Stellung zu Jesus zugegeben.

1. Schon die bloße Tatsache der historischen Er
schung des Neuen Testaments hat auch für den Gl
ben eine neue Lage geschaffen. Das bisher Unantast
ist zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Un
suchung geworden; das zarte Heiligtum des Glaubens
von den oft profanen Händen des Historikers berührt. Und
wenn diese Hände nicht unheilige Hände sind, ja wenn der Fors
wie es der Gegenstand verlangt, von seiner Größe innerlich ber
ist, ja wenn er ihm selber ein Heiligtum seines Glaubens ist —
Glaubenswelt des Urchristentums, und mit ihr die Gestalt Jesu, r
bei der historischen Einstellung in eine dem frommen Empfinden
heimliche Ferne. Und weiter erkennen wir, daß unser Verhält
zu jener Glaubenswelt und ihrer führenden Gestalt durch allerlei
schichtliche Zwischenglieder vermittelt ist, und daß es äuß
schwer ist, durch all die Luftschichten der zwischenliegenden Geschic
das Objekt noch klar zu erfassen und abzugrenzen. Gerade weil u
jene Glaubenswelt von Kindheit auf so vertraut und ehrwürdig
ist jene möglichst neutrale oder doch unbefangene Einstellung so schn
zu erreichen; und wenn sie erreicht ist, wirkt sie auf das fromme Empfind
um so schärfer, schneidender, erkältender. Kurzum: auch von der konse
vativsten, besonnensten historischen Forschung ist der Glaube
einer für ihn peinlichen Weise abhängig geworden. Das all
war für die urchristliche und ursprünglich kirchliche Frömmigkeit g
nicht vorhanden, für sie war Jesus ohne weiteres ein Glied der ewig
Welt. Seit bald 2 Jahrhunderten ist nun die neue Einstellung d
und nicht mehr aus der Welt zu schaffen, so sehr wir uns vor eine
Absolutsetzung der historischen Methode und einer Ueberschätzung de
Sicherheit ihrer Ergebnisse zu hüten haben.

2. Die neue historische Einstellung hat aber noch eine weiter
Wirkung. Mag man Wissen und Glauben, neuerdings auch „Historie
und „Geschichte" so sorgfältig scheiden wie man will — nachdem di
historische Einstellung einmal vorhanden, ist auch die Gestalt Jesu i
die Relativität des geschichtlichen Lebens hineingezogen, er kan
uns nicht mehr der Absolute sein. Auch wenn wir die echte historisch
Betrachtungsweise, die auch an sich selber Kritik übt, von einem dog
matischen Relativismus wohl unterscheiden, der selber nichts andre
als ein ins Negative gekehrter Absolutheitsglaube ist, wenn sie un
die Möglichkeit offen läßt, daß in der Geschichte sich uns Absolute
kundtut, und daß daran auch Jesus teilnimmt, so trifft das nich
mehr auf ihn allein zu. Aus dem jedem Vergleich Entzogenen i
eine vergleichbare Größe geworden. Seine sittlichen und religiöse

Anschauungen (um von seinem Welt-, Natur- und Geschichtsbild zu schweigen) können nicht deshalb, weil es die seinen waren, unmittelbar für uns bindend sein (S. P. Fischer, „Glaube" 1919, S. 109ff.).

3. Mit diesen beiden Wirkungen der historischen Methode: Hineingezogenwerden in den geschichtlichen Zusammenhang vor, um und nach ihm, und in die geschichtliche Vergleichbarkeit, also in die geschichtliche Kausalität und Relativität, ist die dritte und folgenschwerste Wirkung verbunden: für den geschichtlich denkenden Menschen, auch für den geschichtlich denkenden Christen, ist die Erscheinung Jesu zu einer grundsätzlich menschlichen Erscheinung geworden. Eine Erscheinung geschichtlich betrachten heißt: sie als eine menschliche Erscheinung betrachten. Wer das Recht einer Anwendung dieser Betrachtungsweise, und damit die Anwendung jener Voraussetzung, auf Jesus bestreiten wollte, der müßte folgerichtig das Recht aller historischen Forschung, ja aller Wissenschaft überhaupt als glaubensfeindlich verwerfen. Auch hier soll nicht Dogmatismus mit wissenschaftlicher Selbstkritik verwechselt werden: die ihres Rechts wie ihrer Grenzen bewußte historische Betrachtung muß sich klar darüber sein, daß sie mit ihrem „Erklären", oder sagen wir nur: mit ihrem „Verstehen", bei jeder geschichtlichen Erscheinung von bedeutendem Gehalt bald an ihr Ende kommt, ja daß sie den innersten Kern, die letzte Tiefe des geschichtlichen Lebens mit ihrem regressiv-kausalen und psychologischen, wie mit ihrem progressiv-teleologischen, den Sinn der Begebenheiten und Gestaltungen der Geschichte messenden Verfahren nicht erschöpfen kann, daß sie auch hier sich selber als ein Relatives, ein Vorletztes verstehen muß, das über sich selber hinaus auf ein Letztes, Absolutes weist. Sie hat für die Bestimmung des „Menschlichen" die Grenze nach oben offenzulassen, und vor allem in den größten Persönlichkeiten der Weltgeschichte das Rätselhafte, auf ein Uebermenschliches hindeutende anzuerkennen. Aber auch hier ist die Kehrseite nicht zu vergessen: dies Uebermenschliche tut sich auch in andern, in den wenigen Letzten, Einsamen kund, in einem Laotse, Gotama, Platon. Und wie mit dem Uebermenschlichen, so stehen doch auch die Größten, Auserwählten in einem Zusammenhang mit dem Untermenschlichen, mit dem sie zu ringen haben, und das als Naturgrundlage doch zugleich ihrem Wesen das individuelle Gepräge geben hilft, ohne das sie nicht wären was sie sind. Ja auch das Schwerste, Dunkelste blieb ihnen nicht erspart: auch sie hatten zu ringen nicht bloß mit der unterpersönlichen Naturgewalt; auch die Entzweiung des persönlichen Willens mit sich selbst, die in der Bibel Sünde, Schuld genannt wird, kann mindestens in der Gestalt der Versuchung und

der Anfechtung an sie heran. Und ist solche Versuchung und fechtung nicht leerer Schein, wenn sie so, wie Schleiermacher es sucht hat, in bloßem Mitgefühl mit andern erlebt und damit vornherein überwunden ist? Können uns zu Erlösern werden, selber nicht die ganze Furchtbarkeit des Kampfes an sich erfah haben? Wohl aber dürfen wir es ihnen glauben, daß es einen vol Sieg, ein grundsätzliches Erlöstsein gibt, und daß dieser Sieg sc hier auf Erden seinen Anfang nimmt in solchen, denen es durch Gn in treuem Kampfe geschenkt ward.

So lassen wir der historischen Betrachtung mit all den Folg die sie auch bei gewissenhaftester Selbstkritik für den Glauben hat, gutes Recht. Bei aller Unsicherheit und Wandelbarkeit ihrer jeweilig Ergebnisse, bei aller grundsätzlichen Begrenztheit und Relativität ihr eigenen Wesens zeigt sie uns doch die Wirklichkeit unter einem eige artigen und berechtigten Gesichtswinkel. Der Wirklichkeit aber i Gesicht zu schauen ist sittliche Forderung, in ihr die Sprache Gott zu ehren, Forderung des Glaubens. Der Preis ist ein köstlicher G winn: ein gutes Gewissen und eine neue Unbefangenhe gegenüber unsrer religiösen Geschichte, und in ihr gegen d Glaubenswelt des Neuen Testaments, und in ihr auch gegen die E zählung der Evangelien, die wir nun ruhig auf uns wirken lasse dürfen als Aeußerung desselben Gottesgeistes und Wirkung derselbe Gotteskraft, die in Jesus und den ersten Gemeinden gewirkt hat, un aus ihren Zeugnissen auf uns noch wirkt.

Damit erst sind wir innerlich frei geworden für di volle Würdigung der Tatsache, die auch durch das Feue der historischen Kritik hindurch unverletzt geblieben ist und die dieselb Ehrfurcht vor der Wirklichkeit uns anzuerkennen nötigt: die Christus geschichte, und in ihr die Wirkung der Jesusperson, als eine durc die Jahrhunderte hindurch bis heute lebendige Macht.

Von unsrer grundsätzlichen Wertung der Geschichte, und in ih der Christusgeschichte aus nehmen wir so Stellung zu der einen Perso in dieser Geschichte. Wie soll ihre geschichtliche, und auf Grun davon ihre religiöse Bedeutung näher bestimmt werden?

1. Die geschichtliche Bedeutung. Auch wer Jesu eine blei bende religiöse Bedeutung absprechen wollte, müßte doch zugeben, daß das bisherige geschichtliche Christentum ohne ihn nicht vorhanden wäre Und das nicht nur in dem Sinn, daß er den ersten Anstoß zu diese Bewegung gab, sondern: auch der Fortgang bis heute beruht minde stens zum guten Teil auf der geschichtlichen Nachwirkung seiner Perso (vgl. schon Fichte). Beruht diese Nachwirkung auch nur zum Tei

uf dem menschlich-geschichtlichen Kern, wie er in den Synoptikern, der Bergpredigt, den Gleichnissen und anderen Logien und vor lem in der geschichtlichen Tatsache des Kreuzes durch alle fromme ichtung der Passionsgeschichte durchschimmert, wirkt hier die Apo-eose durch die Gemeinde als der „Goldgrund", von dem das ecce omo sich abhebt — auch die Apotheose ist eben doch mindestens zum eil eine Nachwirkung dieses Menschenlebens ohnegleichen. Die ge-chichtlichen Wirkungen der Persönlichkeit Jesu sind bis heute nicht er-höpft; das zeigen Augustin (humilitas Christi) und Luther, Franzis-us und Zinzendorf, Schleiermacher und die soziale Bewegung am nde des 19. Jahrhunderts, und nicht zuletzt die Gegenwart[3]).

Und zwar nicht nur als Lehrer, wie die Aufklärung ihn gelten eß, nein als eine der mächtigsten bewegenden Kräfte der Welt-eschichte wirkt diese Person. Ist es fraglich, ob Eucken[4]) gegen

[3]) S. vor allem Euckens Schilderung des Christentums und der Bedeu-ung Jesu darin in den „Lebensanschauungen." Weinel „Jesus im 19. Jahr-undert", Leipoldt, Pfannmüller u. a. — K. Hoffmann in der Vortragsreihe Jesus" Heilbronn 1911 (Jesus im Leben der Christenheit). Eb. Bischer esus Christus in der Geschichte, 1912, nenne ich, ohne die Schrift selbst zu nnen. Vgl. Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und r Heilbringer 1905, 202: „Daß aus dem warmen Leben eines wirklichen enschen der Gott emporstieg", ist „der größte Sieg, den je der Gedanke r Persönlichkeit in aller Geschichte der Menschheit davongetragen hat" — n Wort, das auf Jesus mindestens angewandt werden kann, auch wenn es n Zusammenhang ihm nicht unmittelbar gilt. Endlich das schöne, an Schleier-achers Bild von der Kristallisation anklingende Wort von Lagarde (Deut-he Schriften 207): „Der Erstgeborene unter vielen Brüdern, die Zelle, an elche andere Zellen anschießen, ein Urheber neuen Lebens und neuer Gestal-ngskraft in der Geschichte, . . . Meister, Typus, Vater ihm gleichartiger Per-nen — wenn man will, Christ vor Christen. . . „Als Beispiel der Spiegelung s Jesusbildes in einer starken Subjektivität nenne ich Christoph Schrempf, om öffentlichen Geheimnis des Lebens 1920, (s. dazu P. Fischer, Chr. W. 1920, r. 11), in dem an höchstmögliche Objektivität gewöhnten Geist eines großen istorikers den „Jesus" von Albert Hauck 1921.

[4]) Eucken, „Lebensanschauungen" 2. Aufl. 1896, S. 165. zit. Reischle ZThK 97 f. In der mir vorliegenden 3. Aufl., 154 f., heißt es: „Wohl geben die Reden r 3 ersten Evangelien eine glaubwürdige Ueberlieferung, sie lassen tief in die eele des Mannes schauen und rücken auch ein Ganzes der Persönlichkeit dem erzen jedes hingebenden Betrachters so nahe, wie ein Mensch dem Menschen ur sein kann. Einem Gesamteindruck nach ist Jesus uns durchsichtiger und ertrauter als irgendein Held der Weltgeschichte, Aber nur so lange beharrt ese Nähe und Vertrautheit, als wir jenen Gesamteindruck unbefangen im anzen hinnehmen; sobald wir ihn zerlegen, sobald wir den Tatbestand er-ären und verstehen möchten, rückt jene Persönlichkeit in eine weite Ferne, er-eben sich Fragen über Fragen, Rätsel über Rätsel, weicht ehe der sichere Be-tz einem mühevollen Suchen."

Straußens These recht hat mit der Antithese: „In seiner Innerlichkeit ist uns Jesus besser bekannt als irgendein anderer Held der Weltgeschichte" — so steht jene überragende Wirkung und Wirksamkeit außer Frage.

Das Ergebnis dieser geschichtlichen Betrachtung ist: Das Christusbild, mag es sich wandeln wie es will, hat seine kräftigen konkreten Züge von Jesus von Nazareth; die vor ihm schon vorhandene „Idee" konnte nur allgemeine Umrisse liefern. Und: die Christusmacht in der Geschichte ist nicht denkbar ohne die Wirkung dieser Person, so wenig die Person zur weltgeschichtlichen Wirkung gelangen konnte ohne den Rahmen der Idee, die sie schon vorfand, und ohne den Strom der geschichtlichen Bewegung, in die sie eintrat. Das geben auch so rückhaltlos spekulative Religionsphilosophen zu wie Fichte, und unter den heutigen z. B. Ferdinand Jakob Schmidt.

2. So muß denn auch die religiöse Betrachtung dieses geschichtliche Ergebnis positiv werten. Das ist ihr gutes Recht. Wenn für die Religion jede Tatsache der Wirklichkeit zu einer Sprache Gottes, zu einem „Handeln des Universums auf uns" werden kann, warum nicht diese? Bis heute ist Jesus, um mit Harnack zu reden, nicht nur der erste Verkünder des Evangeliums, sondern die Kraft des Evangeliums. Mit unseren Ausdrücken: Jesus die bisher deutlichste und wirksamste Offenbarung des Christuslebens. So hat die geschichtliche Betrachtung gesprochen. Ueber dieses „Bisher" hinausgreifen kann sie von sich aus nur in Form der Vermutung, des Wahrscheinlichkeitsurteils. Dieses Wahrscheinlichkeitsurteil könnte etwa so lauten: Kein heutiger Mensch werde dagegen sagen können: von heute ab, d. h. von mir ab, wird das alles anders sein. Und auch von dem bekannten „Warten auf neue Propheten" könnten wir nicht leben. Auch wenn neue Propheten kommen sollten, so werde das, was einmal Wahrheit war, nie als falsch weggeworfen werden dürfen; und, was durch fast zwei Jahrtausende Lebensmacht und Kraftquelle war, das werde auch uns ein Jungbrunnen und Leitstern mindestens noch eine gute Weile bleiben.

Dies die äußerste Grenze, bis zu der die sonst rückblickende historisch orientierte Betrachtung in versuchsweiser Vorschau wird gehen können. Die religiöse Auffassung desselben geschichtlichen Tatbestandes, den die historische Betrachtung auf ihre Weise verarbeitet, kennt jenes „bisher" und dieses „vielleicht" nicht. Wie alle Gestaltungen der Wirklichkeit, so schaut sie auch diese sub specie aeterni, als Ausfluß eines ewigen Gotteswillens und Ausdruck eines ewigen Gottesgedankens. Das „Absolute", das Unbedingte im unbeschränkten Sinn ist ihr allein

Gott, das ewige Urgeheimnis. Aber dies Geheimnis ist zugleich offenbares Geheimnis und es tritt in bestimmten Lebenstatsachen, Erlebnissen und Gestalten denen nahe, denen der Sinn dafür geöffnet ist; und diese Erscheinungen haben an dem ewigen Schaffen der göttlichen Macht, dem ewigen Bilden der göttlichen Idee ihren bestimmten Anteil. Was Gott will, das will er unbedingt, und seine Gedanken sind ewige Gedanken. So liegt jedem Menschenleben, und wäre es das verachtetste, verkümmertste, ein bestimmtes Wollen und ein bestimmter Gedanke Gottes zugrunde (beides fällt nur für unser Denken und Reden auseinander; in Wirklichkeit ist es in Gott eins, wie schon im Innern des Menschen Denken und Wollen nur verschiedene „Seiten" desselben Lebensvorganges sind, verschiedene Gesichtspunkte, worunter wir unser Innenleben betrachten). So ahnt die religiöse Auffassung der Dinge hinter ihrer Relativität ein Absolutes, ja den Absoluten. Und zwar nicht gleichmäßig hinter allen Erscheinungen; in manchen tritt diese Absolutheitsbeziehung stärker hervor als in andern. Für unsre personalistisch-christliche (Schleiermacher würde sagen: unsre teleologische) Religion sind es vor allem die Gestalten des geschichtlich-persönlichen Lebens, bei denen sich in ihrer menschlich-geschichtlichen Relativität jene Absolutheitsbeziehung verbirgt. Und diese Beziehung ist nicht nur eine rückwärts gerichtete, grob ausgedrückt: kausale im Sinne der „schlechthinnigen Abhängigkeit" vom Unbedingten, sie ist zugleich eine nach vorwärts gerichtete, teleologische (noch über den Sinn hinaus, den das Wort bei Schleiermacher hat). Das Maß, nach dem wir jene allgemeine Absolutheitsbeziehung abstufen, ist nicht irgendein totes logisches Ableitungsschema, sondern die lebendige Bedeutung, die den verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen für unser persönliches und unser Gemeinschaftsleben zukommt; m. a. W. diese Abstufung ist eine durchaus konkrete, bestimmte.

Damit scheinen wir nun allerdings wieder in die Sphäre des Geschichtlich-Relativen hineinzugeraten. Allein *die religiöse Anschauung hat den Mut, der relativierenden, historischen Betrachtungsweise* nicht auszuweichen, sondern sie *ihrerseits zu bejahen, sie in sich aufzunehmen und sich einzugliedern* als ein Teilmoment, das doch nicht die ganze, endgültige Wahrheit darstellt, sondern nur einen Durchgangspunkt auf dem Wege zu ihr (vgl. Hegel). Alles, was wir an Jesus geschichtlich auffassen können, auch was uns von seinem „innern Leben" geschichtlich faßbar wird, steht nicht über der Geschichte, sondern in ihr, und damit in der Relativität. Aber es dient dazu, eine übergeschichtliche Wahrheit, einen ewigen Gotteswillen uns nahezubringen. In der

heiligen Liebe, mit der Jesus das Verlorene suchte, in der er wahrhaftig, standhaft und treu geblieben ist bis zum Kreuzestod, kommt uns die suchende, tragende und rettende Gottesmacht entgegen, im Relativen ein absoluter, ewiger Sinn. Und dies Geschichtliche ist nicht bloße Hülle, die für das rechte Verständnis von selbst wegfiele, kein bloß trübendes Medium, wodurch das Licht nur gebrochen hindurchfiele. Solche Trübungen und Unvollkommenheiten in allem Geschichtlichen zugegeben — das Geschichtliche, Individuell-Persönliche als solches ist uns dennoch kein Abfall von der Idee, sondern ihre Erfüllung und Vollendung. Die Persönlichkeit, je reiner und wahrer sie das Bild des Ewigen in sich gestaltet hat, trägt in sich einen metaphysischen Kern, ein Uebermenschliches im Menschlichen, das mit geschichtlichen Mitteln nicht mehr zu erfassen ist, dem aber das Geschichtliche, Relative dient und sich immer mehr einordnet. So leuchtet uns in Jesus der Christusgedanke und der Christuswille auf, und wir bejahen ihn, lassen uns von ihm erfassen und gestalten. So wird *das Relative an ihm*, und ebenso auch *das Relative in seiner Beziehung zu uns, aufgenommen in die Beziehung Gottes zu uns*, und damit in einen Zusammenhang mit dem Absoluten. Der Sinnzusammenhang, dem die Persönlichkeit und Wirksamkeit Jesu durch alle geschichtlichen Vermittlungen hindurch dient, und in den sie mit all ihren relativen Beziehungen eingeschlossen ist, stellt ein Uebersinnliches, ein Kundwerden des Absoluten in der Geschichte dar.

Nicht die einzige Erscheinung des Absoluten in der Geschichte. Jesus hat es nicht nötig, daß wir alle andern Lichter am Himmel auslöschen, damit er allein daran erstrahle. Wir nehmen ihn in seinem eignen Licht und seiner eignen Farbe, die gerade durch ihr starkes Sichabheben von den andern ihre Eigenart für uns erhält. Also keine ausschließende, sondern einschließende, nicht extensive sondern intensive, individuelle Absolutheit. Was er uns ist, das ist uns kein anderer, kein Gotama und kein Platon, auch kein Meister Eckehart und kein Luther, vollends kein Goethe und kein Fichte. Für uns in unserer geschichtlichen Lage bedeutet die Erscheinung Jesu in ihrem Zusammenhang mit der ganzen Menschheits-, und in ihr mit der Christusgeschichte das entscheidende Kundwerden Gottes. Wie andern Erdperioden, andern Planeten und Fixsternsystemen Gott sich kund tun möge, darüber haben wir uns nicht die Köpfe zu zerbrechen. Gott wird auch jenen andern Welten und Weltperioden Erlebnisse seiner Absolutheit bescheren, wie und durch wen er will. Also „praktische Absolutheit" mögen wir's nennen. Doch ist dabei nicht zu vergessen,

daß wir auch unsre praktisch religiöse Stellung vor dem philosophischen Denken zu rechtfertigen uns bemühen, also in der praktischen Stellungnahme keinen Ersatz für die theoretische Rechtfertigung suchen, sondern vielmehr ihren Gegenstand.

Und wie diese Absolutheit keine ausschließende ist, so ist sie überhaupt keine dogmatische. Wie wir eben betont haben, ist sie nur in sekundärer Weise Gegenstand theoretischer Reflexion. Sowie das religiöse Erlebnis selber in starre Lehrsätze gebannt wird, verliert es die frische Farbe und den warmen Hauch des Lebens. Nur in seiner unmittelbaren Lebendigkeit kann es auch Gegenstand philosophischer Rechtfertigung werden (deren Methode ist immer rational, ihr Gegenstand irrational). Und ebenso gilt unsre Bindung an Jesus nicht der historischen Person als solcher und ihren Anschauungen. Allen einzelnen Worten und Anschauungen Jesu dürfen und sollen wir mit innerer Freiheit gegenüberstehen. Dem ewigen Gotteswillen in ihm, den er in sich und über sich wußte, wissen auch wir uns unbedingt verpflichtet. Freier als seine ersten Jünger es konnten und sollten, doch mit der gleichen Hingabe und Freudigkeit, die uns an ihnen so groß ist, gilt es seinem Ruf zu folgen, in seinen Worten den Geist zu erfassen, der ihn beseelte, um in sehr anderer Zeit Zeugen dieses Geistes zu werden. Damit halten wir ihm die Treue und den einzigen Gehorsam, den er von uns fordert: den Willen des Vaters zu tun[5]). Damit ernst machen, heißt mehr und ist schwerer, als bloß „Herr, Herr" zu ihm sagen. Ja es wäre unmöglich, wenn nicht noch heute und trotz allem Gott in der Christenheit und der Menschheit waltete, als der Christus, der Herr des Geistes, der weht wo er will, und der aus alten neue Menschen schafft.

Damit ist die Antwort auf unsere im Eingang dieses Kapitels gestellte Doppelfrage gefunden. 1. a) Die Stellung Jesu im Ganzen der Christusgeschichte, der Religionsgeschichte und der Geschichte der Menschheit überhaupt ist, zunächst rein logisch betrachtet, eine „zufällige Geschichtstatsache"[6]), zufällig im Sinn ihrer

[5]) In seiner Tübinger Antrittsvorlesung über die Bedeutung der Religionspsychologie für die Dogmatik sprach Lic. H. Faber von dem „Gesetz des Ueberpersönlichen in den großen Persönlichkeiten", ein treffender Ausdruck für das, was wir mit unserer Verhältnisbestimmung zwischen „Person" und „Prinzip" meinen. Er wird beiden gerecht, dem Individuellen und dem Ueberindividuellen und vermeidet Hegelsche wie Marxsche Einseitigkeiten. Vgl. Carlyle, und Jakob Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen" (Abschnitt V „Das Individuum und das Allgemeine"), auf die mich Herr Lic. Faber hinweist.

[6]) Ueber den Begriff der „zufälligen Geschichtstatsache" s. F. Traub, ZThK 1920, 198 ff. und jetzt H. Scholz, Harnack-Ehrung 1921, 377 ff.

logischen Unableitbarkeit. b) Mehr als zufällig jedoch ist sie im teleologischen Sinn. Auch das nicht im Sinne der Ableitbarkeit einer einzigen Christusperson aus dem Gesichtspunkt ihrer teleologischen Notwendigkeit für die Vollendung der Menschheit (so die spekulative Religionsphilosophie von Fichte [1813] bis J. A. Dorner) — das widerspräche der Ehrfurcht vor dem Walten des unbegreiflichen Gottes, dem wir seine Wege nicht vorzuschreiben oder vorzurechnen haben[7]). Wohl aber im Sinne ihrer tatsächlichen, geschichtlich-religiösen Bedeutung. Wir nehmen also diese zunächst rein empirische Tatsache hin, und werten sie dann, nicht im dogmatisch abschließenden und ausschließenden Sinn, wohl aber im Sinn unseres Gottesglaubens als ein Wollen Gottes, nach dem wir uns zu richten haben[8]), Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit nicht in aller und jeder Hinsicht, sondern in bezug auf das ganz Besondere und Eigene, was eben Er uns gibt und so kein anderer; diese Einzigartigkeit fällt also nicht aus jeder Analogie mit der Einzigartigkeit jeder geschichtlichen Erscheinung überhaupt und des wahrhaft persönlichen Lebens insbesondere heraus. Wir erfassen sie auch nicht als eine isolierte Einzigkeit und Besonderheit, sondern als den entscheidenden Durchbruchspunkt und den hochragenden Gipfel der ganzen Christusgeschichte, die ihrerseits wieder der innerste Kern der Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit ist, soweit wir diese seine Wege schon zu übersehen vermögen. Gerade die demütige Bescheidung und die anbetende Ver-

[7]) Als solches, vom Glauben ehrfürchtig hinzunehmendes göttliches Geheimnis bezeichnet G. Lasson (Das ewige Wort. Betrachtungen über Joh. 1 1909, S. 60 f.) die Einigkeit. Für den spekulativen Standpunkt genügt ihm das aber nicht. Der konservative Hegelianer leitet diese Einseitigkeit ab als logisch-ontologische, der radikale Hegelianer als bloß phänomenologische Notwendigkeit. Unsere spekulative Deutung des religiösen Erlebnisses sucht es vor beiden Rationalisierungen zu bewahren und ihm seine ursprüngliche Flüssigkeit zu wahren.

[8]) Ueber den Unterschied zwischen der Kategorie der Kausalität, ihren Reflexions- und Oberflächencharakter, und dem Urgedanken des Schicksals s. Spenglers „Untergang des Abendlandes". K. Heim hat diesen Gedanken der „schicksalhaften Absolutheit" treffend bei Spengler selber aus dessen radikal-relativistischer Geschichtstheorie, mit der er freilich in unausgleichbarem Widerspruch steht, als metaphysischen Hintergrund herausgehoben und damit bei Spengler selber Oberflächenbetrachtung und metaphysisches Urgefühl unterschieden (K. Heim, Spenglers Geschichtsauffassung und der Absolutheitsanspruch des Christentums 1921). In einem Aufsatz der ZThK (1920, Heft 1) hat Heim diesen Absolutheitsgedanken auf unsere Stellung zu Christus angewandt, mit besonderer Betonung des ausschließenden Charakters der „schicksalhaften Absolutheit", der über den allgemeinen erkenntnistheoretischen Unterschied des Aprioritischen vom Empirischen und Individuellen weit hinausgreift. Meine Auseinandersetzung mit Heim s. ZThK 1922.

ehrung vor Gottes Unermeßlichkeit wird auch hier jedes abschließende Urteil in unserem Munde verstummen lassen. Die Gottesherrschaft ist unter allen Umständen ein noch umfassenderer Kreis als die Christusherrschaft, wie auch Paulus I Kor 15 28 in der Gedankenform des zeitlich orientierten eschatologischen Wortbildes freimütig bekennt. — c) Was so unsrem religiösen Erleben als geheimnisvoll gegebene und doch als sinnvoll erlebte Tatsache gegeben ist, das suchen wir dann weiterhin, ohne es irgendwie ableiten zu wollen, auch im Lichte der Idee zu verstehen. Solche Spekulation, der Grenzen unserer Erkenntnis bewußt, verletzt das Geheimnis des Wirklichen nicht; sie geht vielmehr von ihm aus und leitet zu ihm zurück. Sie geht nicht von oben herab, sondern von unten herauf; sie sucht unsere Erlebnisse auf dem Boden des geschichtlich Gegebenen und insofern Zufälligen, an den höchsten und erreichbaren Normen und Werten zu messen, und dann wiederum diesen durch das geschichtlich Erlebbare lebendigen Inhalt, Fleisch und Blut zu geben. So wird die Einheit von Idee und Geschichte, Wert und Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit immer aufs neue gesucht, aber auch immer aufs neue intuitiv erlebt und der Wirklichkeit nachdenkend abgewonnen.

2. a) Ebenso haben wir auf die zweite im Eingang gestellte Frage die Antwort gefunden: von der historischen Forschung, und weiterhin von der Relativität alles Geschichtlichen bleibt unsere Erkenntnis und unsere Wertung Jesu abhängig in allem, was seine Stellung in der Geschichte betrifft. b) Wie aber jede Person sich als einen besonderen Gedanken Gottes wissen darf, dessen letzter Sinn aus der Ewigkeit stammt und in die Ewigkeit weist (vgl. schon Kants kategorischen Imperativ, der in uns selbst und den andern trotz aller empirisch-zeitlichen Bedingtheit uns ein Unbedingtes ehren heißt, sowie seine Lehre vom überzeitlichen, intelligiblen Kern der menschlichen Persönlichkeit), so darf das doch in ganz eigenem Maß und ebenso besonderer Art, wenn von irgendeinem, so von diesem Glied der Menschengeschichte gelten, dem noch kein Zweiter sich an die Seite zu stellen gewagt hat. Denn unser Persönlichkeitsbegriff und unser kategorischer Imperativ ist nicht wie der kantische von abstrakt allgemeiner Natur: die besonderen Bestimmungen der Individualität und ihrer geschichtlichen Stellung sind uns für den Maßstab unserer Wertung nicht zufällig, und damit wertlos oder gar wertwidrig; im Gegenteil, je ausgesprochener die Persönlichkeit, je ausgeprägter und verflochtener ihre Stellung inmitten der Geschichte, um so wertvoller ist sie uns. Wir suchen das Absolute nicht in der Richtung einer möglichst weitgehenden Abstraktion

vom bestimmt geschichtlichen und persönlichen Leben, sondern gerade umgekehrt in der Richtung auf das immer tiefere und vollere Erfassen dieser geschichtlich persönlichen Eigenart. Wer umgekehrt urteilt und wertet, der steht in seinem Verständnis geschichtlichen und persönlichen Lebens noch unter dem Bann naturwissenschaftlicher Gesetzesbegriffe und des scholastisch-antiken Kultus des Allgemeinen. Wir sehen also das geschichtliche Leben auf zwei Linien der Betrachtung: in der Richtung auf das Relative, Bedingte, und zugleich in der Richtung auf das Absolute, Unbedingte. Keine von beiden Linien können wir hier auf Erden schon bis zu Ende ziehen; die eine von ihnen verläuft im unendlich Kleinen und Nahen, die andere im unendlich Großen und Fernen; der Gedanke des absoluten Diesseits und der des absoluten Jenseits sind die Grenzgedanken der beiden einander ergänzenden Betrachtungsweisen. Keine von beiden darf aus einer lebendigen Bewegung zu einem starr abgeschlossenen Absolutheitsurteil werden. Wohl aber stellt sich, wenn wir in der Bewegung nach beiden Richtungen treu und bescheiden beharren, immer mehr heraus, daß die Betrachtung nach außen, auf das Relative hin, sich immer mehr ein- und unterordnet der Bewegung nach innen, auf das Absolute hin. *Der Gegensatz vom dogmatischen Absolutismus und ebenso dogmatischen Relativismus ist damit grundsätzlich für uns überwunden.* Die Relativität wird anerkannt, aber sie tritt in den Dienst einer Richtung auf das Absolute; das Absolute ist uns nirgends platt gegeben, aber es stellt sich dar und arbeitet sich selbst heraus, indem es in das Relative sich verkleidet und es eben durch diese seine Selbstentäußerung sich unterwirft. Die Historie ist nicht ausgeschaltet, aber überboten.

So enden wir mit einer entschiedenen, freudig bejahten *Position* auch in bezug auf das charaktervolle, *nach Art und Wert unwiederholbare Einzelne im Ganzen der Christusgeschichte*, doch zugleich mit *ebenso ausdrücklichem Verzicht auf irgendeine dogmatisch festlegbare Formel.* Wollten wir einer solchen uns unterwerfen oder selbst eine aufstellen, wir würden durchaus unterhalb der Höhe bleiben, von der aus wir von dem inneren Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen, des Relativen mit dem Absoluten, des Geschichtlichen mit dem Ewigen in den Grenzen unseres Menschenmaßes etwas haben schauen und versuchsweise mit unsern Begriffen nachzeichnen dürfen. Weder die geschichtliche Bedeutung Jesu, noch sein Anteil an der metaphysischen Wahrheit, die dem geschichtlichen Gesamtleben, dem er angehört, zugrunde liegt, die es in allen seinen Gliedern in mannigfachster Ab-

stufung durchdringt, kann durch irgendwelche Formeln jemals erschöpft werden. Gerade darin liegt das mächtigste Zeugnis von der unerschöpflichen Lebenskraft dieser Person. Die lebendige Person gibt mehr als jede, vermeintlich noch so absolute Formel. Jede Zeit findet dafür ihren Ausdruck, der ganz der ihre, aber auch nur der ihre ist. Je lebendiger, unbegrifflicher, bildhafter er ist, um so besser (s. S. 139 Anm.)

„So wandelt er durch die Gemeinden hin, die schau'n wie die Stern' um die Sonn' auf ihn."

Es gibt Zeiten, worin die innere Verbundenheit der Christen mit Jesus und dem Christusleben besonders stark und unmittelbar erlebt wird, und dann wieder solche, wo er der Christenheit und den einzelnen Christen gegenübertritt als ihr schärfster Kritiker und unbestechlicher Richter. Da tritt dann seine Verbundenheit mit uns Menschen fast ganz zurück vor seiner einsamen Größe, da tritt er auf die Seite Gottes als sein unerreichbarer Zeuge, den die Welt nicht verstand, und den sie heute noch verwirft, hinter dem auch die Seinen in sehr verschiedenen Abständen weit zurückbleiben. So hat ihn der vierte Evangelist geschaut und verkündet. Aber heute noch geht es wie damals: Wenn die Christen unter dies sein Gericht sich beugen und etwas von seiner Kraft und seinem Geist von Gott erflehen, dann offenbart er sich ihnen wieder in seiner Herrlichkeit als der, der ganz zu Gott und doch ganz zu uns gehört. Und sie lassen sich von ihm bei der Hand nehmen und zum Vater führen . . .

Mit seinem Leben und im Zusammenschluß mit ihm gewinnt auch das unsere einen neuen Ernst und einen neuen Sinn. Trotz aller irdischen Beschränkung und Bindung, trotz aller tragischen Verwicklungen, trotz des Bruches, der durch die unentrinnbare, geheimnisvolle Verflechtung von Schicksal und Schuld durch unser Menschenleben hindurchgeht, darf so unser Leben einen Anteil, und zwar das Leben eines jeden von uns gerade *seinen* Anteil gewinnen an dem Leben, das in ihm war, und eine Richtung auf das Reich, das in dieser Welt nicht von der Welt ist.

So behält für uns Jesus seinen vollen Anteil an der Wahrheit und Herrlichkeit des Christus. So erst wird auch klar und vollständig, was neuere Theologen wie Troeltsch und Bousset über die Bedeutung Jesu als Kultsymbol und Gemeinschaftszentrum ausführen. Soll dieses über den Wechsel der Zeiten hinübergreifen, so darf es nicht nur Geschichte, es muß auch Idee sein; soll es zugleich in den Zeiten stehen und den Menschen das Herz warm machen, so darf es nicht nur Idee, es muß auch Geschichte sein. Soll diese Geschichte uns wirklich höher ziehen, so muß sie einen persönlichen Höhepunkt haben,

der über uns steht und zu dem wir emporschauen wie zu einem Alpengipfel, der seine wahre Höhe erst zeigt, wenn wir an seinen Ausläufern emporsteigen und hinter dessen blendenden Schneefeldern das Geheimnis tiefster Himmelsbläue steht — und doch, dieser persönliche Höhepunkt darf uns nicht fremd und unnahbar bleiben, er muß uns seine Christusboten senden, die etwas von seiner Herrlichkeit geschaut haben und widerstrahlen, die uns zu ihm emporleiten an den Abgründen des Lebens vorbei und wenn es sein muß, durch sie hindurch. Also nicht bloß der „historische Jesus", aber auch nicht bloß der „ideale Christus" — sondern die Person Jesu in ihrer Erweiterung durch die Christusgemeinde, in ihrer Bereicherung durch die mannigfaltige Geisteswirkung in der Christenheit, in ihrer Verklärung durch den Christusgeist, — und wiederum: die Christusidee in ihrer gesamten geschichtlichen Verwirklichung, die Christuserfahrung mit ihrem persönlichen Quell und lebendigen Mittelpunkt Jesus — dies ganze „corpus mysticum Christi" [*]) ist unser Kultsymbol und unser Gemeinschaftszentrum, der „Christus-Jesus" oder „Jesus-Christus", wie das Neue Testament in zwei bezeichnenden, einander ergänzenden Ausdrücken ihn nennt. Unser 1. Kapitel hat gezeigt, wie darin ursprünglich keine starre Gleichung, sondern eine lebendige Wechselbeziehung lag. Den „ganzen biblischen Christus" zu besitzen, maßen wir uns nicht an — wer hätte heute dazu ein ausschließendes Recht? Aber einen eigenartigen, nicht wertlosen Anteil an ihm hoffen wir gewonnen zu haben und immer mehr zu gewinnen (Phil 3 12). Sollen wir für unsere Zeit dasselbe, oder doch etwas dem Analoges haben, was die alte Christenheit an ihrer Verschmelzung von Mythus und Geschichte hatte, so brauchen wir beides in engster Einheit: Idee und Geschichte, und in der Geschichte Person und Gemeinschaft. Das entspricht auch dem inneren Gang der Christusgeschichte. Jesus ist gestorben und im Reich des Gottesgeistes auferstanden (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι I Tim 3 16). Beide Vorgänge fallen für den Glauben schlechthin zusammen; Karfreitag und Ostern sind nur zwei Seiten desselben Vorganges; Himmelfahrt und Pfingsten feiern seine weitere Auswirkung in der Menschenwelt, ihre Umgestaltung zum Reiche Gottes. So hat Jesus Teil gewonnen an dem Reich des Geistes, das ewig bleibt und in der Geschichte wirkt. Er bleibt uns die reinste Verkörperung des Gottesgeistes, die wir kennen, auch wenn, ja gerade weil die Verheißung des johanneischen Christus in Erfüllung gegangen ist und noch herrlicher

[*]) Vgl. dazu noch einmal das schöne Buch von † Traugott Schmidt, Der Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ) 1919.

sich erfüllen kann, daß seine Jünger, wenn sie „in ihm bleiben", noch andere und größere Taten tun denn er.

Zum Schluß sei die Entscheidungsfrage unsres letzten Kapitels noch einmal praktisch gewandt. Stehen wir zu Jesus in einem religiösen oder in einem bloß menschlichen Verhältnis? Leichthin und scheinbar logisch unwidersprechlich pflegt man auch hier ein Entweder-Oder zu konstruieren: entweder ist für dich Jesus wesentlich Subjekt der Frömmigkeit, dann stehst du zu ihm in einem bloß menschlichen und in keinem religiösen Verhältnis; oder du stehst zu ihm wirklich, oder willst zu ihm in einem religiösen Verhältnis stehen, dann kann er dir nicht, oder doch nur in sehr bedingter und untergeordneter Weise, Subjekt der Frömmigkeit sein. Er ist dir dann folgerichtig primär nicht ein Mitglaubender, sondern Gegenstand deines Glaubens. — Als ob sich uns Gott anders offenbarte als in einem seiner Kinder! Als ob nicht gerade das religiöse Subjekt als solches das Organ des göttlichen Geisteswirkens, der göttlichen Offenbarung wäre! Als ob sich überpersönlich-persönliches Leben uns anders erschließen könnte als auf dem Wege persönlichen Gemeinschaftslebens! Wie sollen wir über die Stufe eines getrübten, natur- und schuldhaft vielfach gebundenen Persönlichkeitslebens hinauskommen, als indem sich uns höhere Stufen des Persönlichkeitslebens erschließen und uns zu sich emporleiten? Gewiß mit unsrer lebendigsten Mitwirkung — das Geheimnis dieses persönlichen Austausches bleibt unerschöpflich. Wenige, seltene Menschen sind es freilich, an denen wir das erleben, was Otto die „Divination des Heiligen in der Erscheinung" nennt, an denen der Gottesfunke in uns aufblitzt und die Wirklichkeit transparent wird. Zwischen diesen Begegnungen und jenen inneren Augenblicken besteht nun ein merkwürdiger, mehr oder weniger unmittelbarer Rapport. Nirgends ist diese Beziehung zwischen den geschichtlichen und den inneren Momenten unsres Lebens so unmittelbar und bei allem Geheimnisvollen doch zugleich so von der Klarheit sittlichen Erkennens erleuchtet, wie gerade Jesus gegenüber. Bei ihm finden wir mit der Gottesnähe eine Menschenferne vereint, an der er doch nicht erliegt — „der Vater ist bei mir", und doch zugleich eine Menschennähe, die ihn nicht ins Niedere herabzieht, sondern uns zu ihm emporhebt. So ist gerade er in unvergleichlicher Art berufen, im Schleiermacherschen Sinne uns „Mittler" zu sein. Und wir machen dabei die Erfahrung, daß die Unmittelbarkeit unseres Lebens mit Gott dabei sich nicht abschwächt, sondern zunimmt.

So schließt unser unmittelbares Verhältnis zu Gott ein religiöses Verhältnis abgeleiteter Art in sich zu den menschlichen Medien und

Trägern seiner Offenbarung an uns. So kann uns Jesus gerade als menschlich religiöses Subjekt zum Beleber und Entzünder unseres unmittelbaren Verkehrs mit Gott werden. Er ist uns kein Ersatz für Gott, kein δεύτερος θεός; er ist uns der uns gegebene Weg zum Vater. Wir stehen zu ihm nicht im religiösen Verhältnis erster und letzter Hand — darin stehen wir allein zu Gott —, wohl aber im religiösen Verhältnis zweiter Hand, in dem Verhältnis der Mittlerschaft, wie es einem allgemeinen Gesetz geschichtlich persönlicher Religion entspricht — einer Mittlerschaft freilich nicht im Sinn dogmatischer Bindung und ausschließender Absolutsetzung. Die abstrakte Mystik bedarf freilich eines solchen geschichtlichen Beziehungspunktes nicht; die wahre Erhebung über die Welt zu Gott besteht ihr in der Flucht aus Welt und Geschichte, ja in der völligen Abdunkelung des persönlichen Lebens. Die persönlich-geschichtliche Religion dagegen läßt sich nicht allein von den beiden Punkten: Gott und die Seele, aus konstruieren, sondern nur von den drei Punkten aus: Gott, Seele und Welterleben. Und dieses Welterleben besteht für sie in ganz bestimmten Beziehungen persönlich-geschichtlicher Art. Die Erhebung über die Welt besteht für sie gerade in ihrer religiösen Durchleuchtung und Verarbeitung. An psychologischer wie an metaphysischer Unmittelbarkeit steht diese zweite Art der Frömmigkeit hinter der ersten um nichts zurück. Diese Unmittelbarkeit ist für sie nur eine unendlich reichere, inhalt- und beziehungsvollere als die Unmittelbarkeit (= Unvermitteltheit) der abstrakten Mystik oder des individualistischen „Gegenwartserlebnisses", das doch von einer geschichtslos leeren Gegenwart zehren will.

So steht der mittelbare praktische Ertrag[10]), den wir von

[10]) Die erste Niederschrift der Grundgedanken dieses Buches entstand über Passions- und Osterpredigten, bei denen sich die Frage gebieterisch aufdrängte: wie predigen wir das einst Geschehene oder als geschehen Berichtete den heutigen Menschen als Bestandteil ihres gegenwärtigen Lebens? Denn sie haben auch im Gottesdienst ein Recht auf Gegenwartsreligion, wie sie die Antike besaß, die römische Kirche in ihrer Messe heute noch besitzt, die evangelische Kirche wenigstens da, wo man in der lutherischen Anschauung vom Abendmahl noch wirklich lebt. Wie gleichen wir die Einbuße an Gegenwartsbesitz wieder aus, den die historisierende Betrachtung und Behandlung der Quellen unserer Religion, unvermeidlich wie sie ist und bei all dem religiösen Gewinn, den sie mittelbar bringt, uns und einem großen Teil des heutigen Protestantismus gebracht hat? Vor allem auf den „Laien" wirkt erfahrungsmäßig diese historische Behandlung nicht als Gewinn, sondern als Verlust. — Dies sei erwähnt, um den inneren Zusammenhang der Gedanken dieser Schrift mit den Anforderungen der Gegenwart an die heutige kirchliche Praxis anzudeuten und für die eben wegen dieses notwendig unpraktischen Charakters der wissenschaftlichen Theologie dringend nötige Pflege dieses Zusammenhangs wenig-

unserer Arbeit erhoffen, im engsten Zusammenhang mit dem theoretischen Gewinn. Die Kluft zwischen Gegenwarts- und Geschichtsreligion[11]), oder zwischen dem metaphysischen Gehalt unserer Religion und ihren geschichtlichen Beziehungen, die in den letzten Jahren immer breiter wurde und nicht mehr zu überbrücken schien, ist geschlossen und hat einer lebendigen Wechselbeziehung Platz gemacht. Das ist genau derselbe Punkt, den unsere theoretische Untersuchung zur Klärung gebracht zu haben hoffen darf: der alte Gegensatz von Idealchristologie und Personalchristologie wird überwunden im Gedanken der Christustotalität, der wiederum seinerseits eine Anwendung bedeutet von

stens eine kleine Anregung nach beiden Seiten hin zu geben. Eine beachtenswerte Ausführung zu dieser praktisch-theologischen Frage erschien in einer (leider namenlosen!) Aufsatzreihe in Baumgartens Evangelischer Freiheit 1916, Heft 5—7, unter dem Titel „Gibt es ein Christentum ohne Christusglauben?"

[11]) Ueber Gegenwart- und Geschichtsreligion s. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie 1907, 60 f., auch mein Schriftchen „Gott in der Geschichte?" (Tübingen 1920). Ueber den allgemeinen Sinn der Begriffe „Gegenwart", „Vergangenheit", „Zukunft" in der Geschichte vgl. das bekannte Wort von Leibniz „Die Gegenwart ist befruchtet von der Vergangenheit und geht schwanger mit der Zukunft", und seine ganze Anschauung von der Gegenwart des ganzen Weltzusammenhangs in jedem seiner einzelnen Glieder. Weniger bekannt sind schöne und treffende Worte Schellings in seinen späteren Schriften (Philosophie der Mythologie, Werke II 1, 230; Die Weltalter, W. I 8, 259, vgl. 199) „Vergangenheit — ein ernster Begriff, allen bekannt und doch von wenigen verstanden. Die meisten wissen keine, als die in jedem Augenblick durch eben diesen sich vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte, entschiedene Gegenwart gibt es keine: wie viele erfreuen sich wohl einer solchen? Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig mit ihr. Wohltätig und förderlich ist dem Menschen, etwas, wie man sagt, hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst dem Untergeordneten seines Wesens loszureißen, ist fähig, sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er seiner eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu grunde liegt." Vgl. auch Novalis: „Die Gegenwart ist gar nicht verständlich ohne die Vergangenheit" (nach W. Köhler, Theol. Rundschau 1915, 211). Zum Problem der „historischen Zeit" s. Simmels so benannte Schrift (1916); Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung (1918), 29 f.; ferner Bergson, Zeit und Freiheit (Deutsch bei Diederichs, Jena); Spengler, Untergang des Abendlandes. Zu unserem ganzen Kapitel Troeltschs geschichtsphilosophische Arbeiten.

unserem Geschichtsbegriff, in dem Metaphysisches und Histo sches ursprünglich vereinigt sind und in lebendiger Wechselbeziehu stehen.

„Wir sind der Christologie satt bis zum Ueberdruß", lautet e vielberufenes Schlagwort [12]). Es ist richtig in dem Sinn: die Jesu christologie, die dogmatische Bearbeitung der Person Jesu hat al Möglichkeiten erschöpft. Es ist auch ein Stück Kreuzesweg gewese den Jesus unter den Händen der Theologen hat gehen müssen. Wi lassen von Jesus unsere Hände als Dogmatiker. Er ist uns zu gro dazu. Er bedarf unserer Apologetik nicht. Er lebt und wirkt, mi seinem persönlichen Wesen aufgenommen in die Christusmacht. Nu für seine ausschließende und abschließende Absolutsetzung ist die histo rische Krisis tödlich geworden. Wir lassen der Forschung ruhig ihre Gang. Den Kern unseres Glaubens kann sie uns nicht rauben: e ruht über der Geschichte; aber er wirkt in ihr und strahlt Ewigkeits kräfte in sie hinein. Er spricht aus dem, was die Menschen des Neuen Testaments erlebt und was sie als evangelische Geschichte uns überliefert haben. Was an dieser Geschichte Kraft und Tat, Leben und Wahrheit ist, das wirkt und wird wirken, mag die geschichtliche For schung dieses Bild im einzelnen noch so sehr umgestalten.

Es bleibt das Christusleben des Neuen Testaments, zunächst er kennbar in den Gestalten der ersten Zeugen; sie alle aber weisen über sich hinaus auf den ursprünglichsten Träger dieses Lebens. Es bleibt der Mensch Jesus, den nur umgekehrter Dogmatismus aus der Ge schichte des Urchristentums, aus dem Leben der Christenheit hat können streichen wollen. Zu seiner schlicht erhabenen Gestalt wird auch die historische Untersuchung durch alle Zweifel hindurch immer wieder zurückkehren mit neu gewonnener Unbefangenheit des Blickes, aber auch mit dem Eingeständnis der dauernden Rätsel, die jene Gestalt und die Ueberlieferung von ihr uns aufgibt [13]). Sie möge es tun in jener

[12]) Wernle, Die Quellen des Lebens Jesus S. 87. Zum folgenden s. noch P. Mezger, Das Kreuz Christi und das moderne Denken 1907. „via crucis est via salutis" Grabinschrift von Paul de Lagarde.

[13]) Zu diesen ungelösten Rätseln gehört auch heute noch trotz aller theo logischen Bemühungen das „Selbstbewußtsein Jesu". Dies Rätsel wird wohl auch künftig ungelöst bleiben. Er hat es als sein heiliges Geheimnis mit sich zum Vater genommen. Und wir wollen es nicht entschleiern. Denn die religiöse Entscheidung hängt uns nicht mehr an seiner geschichtlichen Auf hellung. Und die geschichtlich entscheidende Frage ist heute nicht mehr die: hat sich Jesus für den „Menschensohn" gehalten oder nicht? sondern die: was

Freiheit, die eins ist mit der Ehrfurcht vor der Wahrheit und vor dem wahrhaft Großen, der tiefsten Seele aller echten Forschung. — Und es bleibt die in ihm und den Seinen Geschichte gewordene ewige Wahrheit: via crucis est via salutis. Es bleibt auch der Anstoß an der Kunde vom Kreuz, die auch für uns die Forderung des Opfers in sich schließt. Wenn alle die andern Anstöße mit Recht beseitigt sind — dieser Anstoß bleibt, nicht weil wir „moderne Menschen", sondern weil wir Menschen sind.

Wir werden dem σκάνδαλον dieser Predigt nicht entgehen und wollens auch nicht. Nur wer durch diesen schwersten Anstoß sich nicht

---

muß das für ein Mann gewesen sein, den die, die ihn am besten kannten, nur auf dem Hintergrund einer überirdischen Herkunft und Sendung sehen konnten, auch nach seinem Kreuzestod, ja gerade auf diesen hin? Und was war das für eine Idee, die sie auf ihn übertragen haben? Nach den Forschungen der beiden letzten Jahrzehnte (Grill, Bousset, Reitzenstein u. a.) über den uralten arischen Mythos vom Urmenschen, seine Höllenfahrt, Gefangenschaft und siegreiche Errettung, der dann im spätantiken Synkretismus zu neuem Leben erwachte, haben wir hier einen großartigen Versuch, die erlösende Offenbarung Gottes in der Welt- und Menschheitsgeschichte auszudrücken. Von Haus aus eine urgeschichtlich-zeitlose Gestalt, hat das Tun und Leiden des Urmenschen schon im alten Iran einen endgeschichtlichen Gegenpol und damit geschichtlichen Charakter erhalten; zwischen beiden Endpunkten ist er der Weltwanderer, der immer wieder, wenn die Ungerechtigkeit auf Erden überhand nimmt, in Menschengestalt erscheint und den Seinen sich offenbart, bis er am Ende der Tage seinen entscheidenden Kampf mit seinem unheimlichen Doppelgänger Beliar aussicht. Im Spätjudentum tritt die ihm schon eigene endgeschichtliche Beziehung ganz in den Vordergrund und so auch in der Jesuspredigt der Evangelien. Aber die ursprünglichere, umfassende Bedeutung des Offenbarungsmittlers verschwindet nie ganz (z. B. Henoch = Menschensohn); sie tritt bei Philo, Paulus und Johannes wieder hervor. Mit dem jüdischen Messias hat dieser „Menschensohn" von Haus aus nichts zu tun. — Und diese gewaltige Idee wagten die ersten Christen auf Jesus anzuwenden! Auch wenn Jesus selber das nicht ausdrücklich getan haben sollte — was m. E. zur Zeit weder bewiesen, noch für ausgeschlossen gelten kann — kann es ein mächtigeres Zeugnis für seine Größe geben, als daß die Seinen ihn nicht anders sehen konnten, als im Lichte dieser Idee, die damit ihrerseits ein unvergleichlich machtvolles, persönliches Leben gewann als erfüllte Völkerweissagung! Und wenn — ja wenn er selber sein Leben und Sterben im Licht jener Idee sah, dann hat er auf keinen Fall die Würde als Raub an sich gerissen; es war ihm dann ein Schicksalswort, ein göttlicher Befehl, den namenlos harten Weg des „Menschensohnes" zu gehen, durch Leiden zur Herrlichkeit zu dringen, ein Befehl, dem er im Gehorsam gegen den Vater gefolgt ist. Und dieser hoheitsvolle Gehorsam bleibt, auch wenn er nicht in die eben angedeutete Gedankenform sich gekleidet haben sollte. Des sind die Evangelien Zeugen. Siehe hiezu die sehr anders orientierten, aber in diesem Punkte mit uns zusammentreffenden, schönen Untersuchungen von Schlatter über die Gottheit Jesu und das Kreuz 1901 und über die Demut Jesu 1904.

beirren läßt, sondern ihm standhält, dringt durch die harte Schale durch zum edlen, kostbaren Kern. Vielmehr: der Kern erschließt sich ihm. Dem einen heute, dem andern morgen. Auch für unser Geschlecht, Theologen wie „Laien", enthält das Neue Testament und seine Botschaft beides:

χάριν καὶ ἀλήθειαν,
θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν.

Zusammenfassung.

Wir fassen das Ergebnis unseres zweiten Teils in folgenden Sätzen zusammen.

1. a) Der Christusglaube leistet nicht die Begründung, wohl aber die letzte Vertiefung und Verinnerlichung des Gottesglaubens.

b) Seine eigentümliche Leistung für die christliche Frömmigkeit ist: Gott bleibt nicht jenseitiger Herrscher und Richter; er geht in das konkrete Leben der Menschen ein, befreit sie vom Bann der Sünde und vom Druck der Welt, erhebt sie zu seiner Gemeinschaft und beruft sie zum Dienst in seinem Reich. Mit dem Ausdruck „Christus" meinen wir Gott in diesem seinem Nahekommen, und bezeichnen die Gemeinschaft der erlösten und zu Gott erhobenen Menschen als den „Leib" des Christus, in dem er als lebenschaffender Geist, als Kyrios waltet und wirkt. In das Leben des Christus (und damit Gottes in seiner Vollendung zum heiligen Geist) ist somit das neue Leben der Gotteskinder eingeschlossen. Durch die Vergebung der Sünden und das aus ihr quellende Leben der Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern dürfen sie trotz ihrer auf Erden dauernden Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit am Leben Gottes und seines Reiches teilhaben.

c) Das Leben und Wirken des Christus auf Erden kommt zur Vollendung in seinem (stellvertretenden) Leiden, Sterben und Wiederauferstehen. Damit sind nicht nur einmalige vergangene Ereignisse gemeint, sondern bleibende Formen des Christuslebens. Dieses übergeschichtlich begründete Lebensgesetz verwirklicht sich aber in einer bestimmten zeitlich-irdischen Geschichte. Diese Geschichte geht als Unterströmung durch die Jahrhunderte und tritt an bestimmten Höhepunkten aus ihrer Verborgenheit an das helle Tageslicht.

d) Unser unmittelbares Verhältnis zu Gott soll durch das Christussymbol nicht verdunkelt, sondern in seiner geschichtlichen Eigenart zum vollen Ausdruck gebracht werden. Theismus und

Mystik drücken je eine Seite, der Christusgedanke das Ganze des religiösen Grundgeheimnisses aus. Der Gedanke des *inneren Christus* bezeichnet die christliche Form des Einwohnens Gottes in der erlösten Menschenseele, die des *universalen Christus* sein Eingehen in das Gemeinschaftsleben der Menschen.

2. a) Aus 1 b c folgt: die mit dem Christussymbol bezeichnete Wirklichkeit ist zugleich göttlicher und menschlicher, *übergeschichtlicher und geschichtlicher Art*. Denn es handelt sich um ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. *Aufgabe der Christologie* ist die nähere Bestimmung und Aufeinanderbeziehung der beiden Seiten dieses Verhältnisses.

b) Auf der übergeschichtlichen Seite des Christuslebens beruht vorwiegend seine *Wahrheit*, auf der geschichtlichen Seite vorwiegend seine *Wirkungskraft*; auf jener mehr das Verhältnis des Christen zu Gott (Kindschaft), auf dieser mehr das zu den Menschen (stellvertretende Bruderliebe); auf jener vor allem der Universalismus des Christentums (Weltreligion), auf dieser vor allem sein bestimmter Charakter (Kirche). Doch sind die beiden Gesichtspunkte nur in abstracto zu sondern; im religiösen Lebensakt sind sie untrennbar verbunden.

3. Die für uns entscheidende *geschichtliche Verkörperung* des Christuslebens haben wir in Jesus und den urchristlichen Geisteswirkungen, aber auch weiterhin in der Christenheit und über sie hinaus. Insbesondere die *Gestalt Jesu* ist, bei all ihrer geschichtlichen Bedingtheit und der Unmöglichkeit, ihren Anteil an der Gesamtwirkung des Christus zu isolieren, aus diesem Gesamtleben nicht wegzudenken. Er bleibt der mächtigste und reinste Träger des Christuslebens auch für uns, und nimmt samt dieser unsrer geschichtlich-religiösen Stellung zu ihm teil an der übergeschichtlichen Wahrheit der Christusidee und damit am absoluten Leben Gottes.

Namenverzeichnis.

A.

Achelis, Hans 15. 29.
Althaus, Paul 12. 24.
Amos 32.
Angelus Sileſius 134.
Anrich, Georg 15.
Auguſtin 30. 38. 45. 51. 99. 130. 145. 161.
Aurelius Prudentius 43 f.

B.

Bach, Johann Sebaſtian 44. 49.
Bahnſen, Julius 133.
Baldenſperger, Wilhelm 6. 76.
Barth, Karl V. XVI.
Barth, Peter 142.
Baumgarten, Otto 37. (175).
Baur, Ferdinand Chriſtian 26. 28. 37. 52. 114. 120.
Bauer, Bruno 79.
Bauer, Karl 120.
Benz, Guſtav 76.
Bergſon, Henri 173.
Bernhard von Clairvaux 44 f.
Bernt, Alois 139.
Biedermann, Alois Emanuel 55. 60. 114. 118. 146.
Bonwetſch, Nathanael 49.
Bornemann, Wilhelm 142.
Bouſſet, Wilhelm VIII. 6. 8. 10. 12 ff. 19 ff. 24. 26 f. 30. 34. 35. 55. 127. 169. 175.
Breyſig, Kurt 127. 161.
Brückner, Martin 12.
Budde, Karl 7.
Bultmann, Rudolf 1. 2. 8. 35. 80.
Burdach Konrad 139.
Burkhardt, Jakob 15. 165.

C.

Caird, Edward 152.
Calvin 24.
Campbell, R. J. 48. (53. 61).
Candidus, Carl 61.
Carlyle, Thomas 95. 119. 128. 165.
Caſel, Odo 13. 17.
Chryſoſtomus 143.
Claudius, Matthias 58.
Clemen, Carl 15.
Clemens von Alexandria 41.
Corſſen, Paul 43.
Cruſius, Chr. A. 54 (ſ. XVI).
Cumont, Franz 15.

D.

Dalman, Guſtav 6 ff. 14. 77 f.
Daniel 6.
Dante 30.
Deißmann, Adolf 14 f. 17 f. 20 ff. 37.
Deißner, Kurt 12. 14. 18 ff.
Dibelius, Martin 1. (80).
Dieterich, Albrecht 15. 17. 19. 23. 70.
Dilthey, Wilhelm 47.
Dorner, Auguſt 37. 53. 61. 127 f.
Dorner, Iſaak Auguſt 37. 52. 56. 166.
Dörries, Bernhard 76.
Drews, Arthur 59. 79. 128 ff. 132 f.
Duhm, Bernhard 7. 63.
Dunkmann, Karl 79. 134.

E.

Eck, Samuel 53.
Eckhart, Meiſter 56.
Ehrenberg, Hans 135.
Eichhorn, Albert 17.
Erasmus 26.
Esra (IV. Buch). 7.
Eucken, Rudolf 50. 52. 95. 119. 126. 128. 130. 161 f. 173.
Euſebius von Cäſarea 24.
Ezzo 139.

F.

Faber, Hermann 165.
Fabricius, Cajus 50. 71.
Faut, Adolf 52. 71.
Feigel, Karl 74. 82.
Feine, Paul 26.
Feuerbach, Ludwig 60. 110. 140.

Fischer, Paul 159. 161.
Fichte, Johann Gottlieb 26. 28. 31. 48. 52 ff. 59 62 f. 91. 94 f. 99 ff. 115. 128. 133. 135. 142. 146 f. 150 f. 160. 162. 164. 166.
Fox, Georg 47.
Francke, August Hermann 43.
Frank, Sebastian 46 ff. 51. 142 f.
Franz von Assisi 7. 45. 145. 161.
Fries, Jakob Friedrich 47. 74. 100.

G.

Gerhard, Johann 39.
Gerhard, Paul 44. 139.
Giesebrecht, Friedrich 7.
Gotama (Buddha) 159. 164.
Goethe VII. 15. 30 f. (84.) 103. 130. 137. 164.
Goetz, Karl Gerold 31.
Gottschick, Johannes 9. 49. 82.
(Gregor von Nyssa vgl. 45.)
Greßmann, Hugo 3. 6 ff. 25.
Grill, Julius 6. 25. 175.
Guardini, Romano 44.
Gunkel, Hermann 6 f. 12. 21.
Günther, Ernst 42. 50. 52 f. 56. 70. 89 f. 117. 129.

H.

Haas, Hans 140.
Haering, Theodor 53. 67. 71 f. 83. 90. 102. 141.
Harnack, Adolf v. 2 14. 26. (31.) 35. 37. 39. 42. 50. 75. (84.) 85. (92.) (120.) 141. (165.)
Hartmann, Eduard v. 8 26. 60. 79. 103. 118. 126. 134 f. 139 f. 143. 156.
Hauck, Albert (80.) 161.
Hebbel 135.
Hegel 31. 48. 52 f. 55. 59. 93. 99. 103 ff 115 ff. 125. 134. 137. 140. 150. 162.
Hegler, Alfred 47 f.
Heiler Friedrich 49. XVI.
Heim, Karl VIII. 39. 52 f. 73. 130. 166.
Heinrici, C. F. G. 12. 15. 17.
Heitmüller, Wilhelm 12 f. 19. (80.)
Henoch 7. 175.
Herder 31. (52.) 55. 61. 99. 103. 124.
Hermann, Rudolf 82.
Herrmann, Wilhelm 8. 12. 19. 56. 63. 66 f. 75. 81 ff. 89. 130 f.
Hertlein, Eduard 6.
Herwegen, Ildefons 43.
Herzog, Gotthilf 156.
Herzog, Johannes 47.
Hiob 7. 137.
Hirsch, Emanuel 102.
Hölderlin 104.
Hölscher, Georg 7.
Hoffmann, Konrad 161.
Holl, Karl 66. 74. 131 f.
Holtzmann, Heinrich Julius 76.
Humboldt, Wilhelm v. 103. 151.
Husserl, Edmund 87.

J.

Jacobi, Friedrich Heinrich 58.
Jacoby, Adolf 16.
Jatho, Karl 48.
Jeremia 136 f.
Jesaja (Deutero-) 7 f. 137. 141.
Jesus VI f. Lff. 22. 24 ff. 36. 39 ff. 51 ff. 62 ff. 97. 107 ff. 113 ff. 122. 137 ff. 140 ff. 148. 153. 155 ff.
Ignatius 24.
Ihmels, Ludwig XVI. 143.
Johannes (4. Evangelium) 4. 23. 33 ff. 39. 76. 141. 152 f. 175 f.
Johann v. Saaz 139.
Irenäus 42.
Jülicher, Adolf 76. 80.

K.

Kaehler, Martin 75. 81 f. 85. 143. 156.
Kaftan, Julius 26. 72. 124. 143.
Karl, Wilhelm 23.
Kalthoff, Albert 79.
Kant 30. 47 f. 52 ff. 57 f. 62. 65. 89 ff. 93. 99 ff. 108 ff. 146 f. 151. 167.
Kattenbusch, Ferdinand 44. 62. 143.
Katzer, Ernst 58.
Kierkegaard 84.
Kirn, Otto 52 f. 83.
Kögel, Julius 94.
Köhler, Walther 41. 49. 53. 70. 173.
Kroll, Wilhelm 29.
Krüger, Gustav 37. 55.

L.

Lagarde, Paul de 16. 26. 28. 31. 35 37. 47. 53. 61. 63. 136 f. 161. (171.) 175 f.
Lagerlöf, Selma 38.
Laotse 159.
Lask, Emil 52. 102.
Lasson, Georg 42. 52 f. 144. 166.
Leibniz 55. 57 f. 78. 99. 104. 121. 173.
Leipoldt, Johannes 161.
Lessing 48. 52 f. 57. 66. 75. 99.
Liebe, Reinhard XVI. 173.
Liebert, Arthur 52.
Lietzmann, Hans 78.
Lipsius, Richard Adalbert 118.
Loofs, Friedrich F. 34. 79.
Lücke, Friedrich 62. 114.
Lütgert, Wilhelm 42.
Luther VII. 30. 32. 41. 43 ff. 47. 51. 76. 130. 136. 140. 142 f. 145. (149.) 161

M.

Malarius 45.
Marcion 26. (vgl. 31 f.) 141.
Maurenbrecher, Max 2. 79 f.
Medicus, Fritz 100.
Melanchthon 100.
Mensing XVI. 173.
Methodius von Olympus 45.
Meyer, Eduard 80.
Mezger, Paul 174.
Michelangelo 130.
Münch, Fritz 52.
Müller, Johannes XVI.
Müller, Karl 49.

N.

Naumann, Friedrich 76.
Neeff, Fritz 19. 27. 52.
Nelson, Leonard 74.
Nietzsche, Friedrich 52. 65. 130.
Nikolaus Kabasilas 45.
Norden, Eduard 77.
Novalis 173.

O.

Ording, J. 99.
Origenes 38 f. 41. 50 f.
Otto, Rudolf VIII. 82. 126. 140. 143. 151.

P.

Paulus 3. 4. 12 ff 17 ff. 38 f. 48. 76. 130. 141. 144 f. 167. 170. 175 f.
Peisker, Martin 82.
Petrus 27.
Pfleiderer, Otto 37. 52. 118.
Philo 19. 29. 38. 175.
Picht, Werner 137.
Pick, M. 48.
Platon 8. 39. 41 f. 130. 159. 164.
Poseidonios 29.
Protagoras 5.
Prudentius s. Aurelius Pr.

R.

Rade, Martin 49.
Ranke, Leopold v. 120. 152.
Reinhardt, Karl 29.
Reischle, Max 67. 70. 89 f. 152.
Reitzenstein, Richard 2. 6 f. 13. 15. 17 ff. 21. 29. 139. 175.
Rembrandt 7.
Renan 56. 64 f.
Rickert, Heinrich 52. 89. 91. 119.
Rietschel (l. statt Ritschl), Georg 44.
Ritschl, Albrecht 26. 42. 50. 62 f. 66. 69 71. 75 f. 89 f. 129 143.
Ritschl, Otto 53. 83.
Rittelmeyer 50.
Robertson, Frederik 136.
Rohde, Erwin 15.
Rothe, Richard 125.

S.

Salomo-Oden 25. 32.
Schäder, Erich (66.) (127.) 140.
Scheeben, Matthias Josef 50.
Schelling 8. 15. 31. 48. 52 f. 55. 59. 93. 96. 99. 102 ff. 111. 115. 125 f. 133. 135. 140. 150 f. 173.
Schenkel, Daniel 70.
Schettler, Adolf 22.
Schiller 65. (84.) 100. 103. 135.
Schlatter, Adolf 13. 20 f. 29. 59. 102. 111. 143. 175. XVI.
Schleiermacher 30 f. 35. 42. 47. 50 ff. 60 ff. 66. 73. 76. 81. 93 ff. 108 ff. 118 ff. 123 ff. 130. 145. 151. 161 ff. 173.
Schmiedel, Paul Wilhelm 6. 22.
Schmidt, Bernhard 43 f.
Schmidt, Ferdinand Jakob 53. 61. 143. 162.
Schmidt, Friedrich Wilhelm 75.
Schmidt, Karl Ludwig 89.
Schmidt, Traugott VIII. XVI. 21 f. 170.
Schmoller, Otto 77.
Schnehen, Wilhelm v. 79.
Scholz, Heinrich 127. 165.
Schopenhauer 103.
Schomerus, H. W. 140.
Schrempf, Christoph 161.
Schürer, Emil 8. 77.
Schütz, Heinrich 44.
Schwartz, Eduard 29.
Schweitzer, Albert 2. 8. 10. 18. 52. 79.
Seeberg, Reinhold 10 ff. 27. 35. 37. 42.
Sell, Karl 53.
Sellin, Ernst 6 f.
Semler, Johann Salomo 26
Seuse, Heinrich 46.
Shaftesbury 114.
Sieffert 143.
Simmel, Georg 52. 142. 173.
Smend, Julius 43 f.
Smith, W. Benjamin 79.
Socinus 42.
Söderblom, Nathan 127.
Soden, Hermann v. 1.
Spangenberg 169.
Spengler, Oswald 173.
Spinoza 57. 104. 119. 135.
Spitteler, Carl 135.
Stäps, H. 57.
Stark, Willy 7. 32.
Steffen, Bernhard 142.
Steiner, Rudolf 143.
Steinmann 82.
Stephan, Horst 55.

Steubing, Arnold 22. 24.
Strauß, David Friedrich 42. 53. 55 f. 59 f. 81. 108. 114. 117. 162.
Süskind, Hermann 66. 82.
Sulze, Emil XVI.
Symeon der neue Theologe 45.

T.

Tauler 46.
Thalhofer 44.
Thomas von Aquino 41.
Traub, Friedrich 9. 66. 72. 75. 82. 165.
Traub, Gottfried 53. 61.
Troeltsch, Ernst VIII. 2. 10. 39. 47. 52 f. 55. 66. 71. 75 f. (80.) (81.) (88.) 92. 99 f. 119 f. 123 f. 127. 151 f. 165 ff. 169. 173.

U.

Uebele, Wilhelm 95.
Uhde, Fritz 7.
Ungnad, Arthur 32.

V.

Vischer, Eberhard 53. 161.
Vischer, Friedrich Theodor 133.
Volkelt, Johannes 135.
Vollmer, Hans 38.
Volz, Paul 6 ff.

W.

Wagner, Richard 135.
Weber, Emil 21. 75.
Wehrung, Georg 142.
Weinel, Heinrich 26. 161.
Weiß, Bernhard 26.
Weiß, Johannes 5 f. 8. 14. 17. 19 ff. 26. 29. 33. 39. 76 f. 80. 130.
Weisse, Christian Hermann 49. 55. 114. 118.
Weizsäcker, Karl 1. 20. 26. 76.
Wellhausen, Julius 9. 33. 63. 78 f. 137.
Wendland, Paul 1. 15.
Wendt, Hans Heinrich XVI. 68. 89.
Wernle, Paul 13. 19. 26. 29 f. 66. 132. 174.
Wetter, Gillis P.son 6. 16 f. 43.
Wilde, Oskar 130.
Wilamowitz, Ulrich v. 29.
Winckelmann 103.
Windelband, Wilhelm 52. 109.
Wobbermin, Georg 15. 66. 80.
Wolf, Christian 54. 58.
Wrede, William 26. 28. 78 f.
Wundt, Wilhelm 31. 127.

Z.

Ziegler, Heinrich 42.
Zinzendorf 22. 145. 161.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Albert Schweitzer

Geschichte der Leben-Jesu-Forschung

Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage
des Werkes „Von Reimarus zu Wrede"

Unveränderter Abdruck der zweiten Auflage 1913

Groß 8. 1921. M. 66.—. Gebunden M. 80.—.

Geschichte der Paulinischen Forschung

von der Reformation bis auf die Gegenwart

Groß 8. 1911. M. 4.—. Gebunden M. 6.40.

Heinrich Weinel

Jesus im 19. Jahrhundert

11.—13. Tausend.

Dritte Neubearbeitung

(Lebensfragen Band 16)

8. 1914. M. 18.—*. Gebunden M. 24.—*.

Zu den angegebenen Preisen der angezeigten älteren Werke treten Verlagsteuerungszuschläge, über die die Buchhandlungen und der Verlag gern Auskunft erteilen.
Auf die mit * bezeichneten Preise, die bei Erhebung des Verlagsteuerungszuschlags erhöht werden, wird kein Zuschlag erhoben.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Rudolf Paulus

Gott in der Geschichte?

Ein Vortrag.

Mit einem Nachwort über „Glaube und Geschichte"

Klein 8. 1920. M. 2.—.

Idealismus und Christentum

8. 1919. M. 6.—*.

Fichte und das Neue Testament

8. 1919. M. 6.—*.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften. 92. 93.)

Ernst Günther

Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert

8. 1911. M. 8.—.

A. S. Faut

Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung

8. 1907. M. 2.80.

Zu den angegebenen Preisen der angezeigten älteren Werke treten Verlagsteuerungszuschläge, über die die Buchhandlungen und der Verlag gern Auskunft erteilen.

Auf die mit * bezeichneten Preise, die bei Erhöhung des Verlagsteuerungszuschlags erhöht werden, wird kein Zuschlag erhoben.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

BT
201
P333
52625

AUTHOR
Paulus, R.

TITLE
Das Christusproblem der Gegenwart

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED